SITZUNGSBERICHTE

DER

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN KLASSE

DER KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

HUNDERTSECHSUNDSECHZIGSTER BAND.

(Mit 2 TAFELN.)

WIEN, 1910.

IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

INHALT.

XVIII. SITZUNG VOM 6. JULI 1910.

Se. Exzellenz der Vorsitzende macht Mitteilung von dem am 4. d. zu Mailand erfolgten Ableben des auswärtigen Ehrenmitgliedes der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse, Direktors Giovanni Virginio Schiaparelli.

Die Mitglieder geben ihrem Beileide durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Prof. Dr. Rudolf Brotanek an der Prager Deutschen Universität dankt für die ihm zur Fortsetzung der Herausgabe einer Serie von Neudrucken früh-neuenglischer Grammatiken bewilligte Subvention.

Das k. M. Prof. C. Wessely überreicht die Pflichtexemplare seines Werkes: ‚Griechische Texte zur Topographie Ägyptens. (Studien zur Paläographie und Papyruskunde. X.) Herausgegeben mit einer Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig, Eduard Avenarius, 1910‘.

Das k. M. Hofrat Prof. Dr. Moriz Wlassak übersendet sein Werk: ‚Der Ursprung der römischen Einrede. Eine Skizze. (Sonderabdruck aus der Festgabe der Zeitschrift für Notariat und freiwillige Gerichtsbarkeit in Österreich zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum von Leopold Pfaff.) Wien, Gerold & Co., 1910.‘

Ferner sind folgende Werke als Spenden bei der Klasse eingelaufen, und zwar:

1. ‚Der Sirgenstein und die diluvialen Kulturstätten Württembergs. Von Rob. Rud. Schmidt. Stuttgart 1910.‘ (Überreicht vom Verfasser);

2. ‚Gaston Bodart: Le haut commandement dans les principales armées Européennes depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris, Nancy, Berger-Levrault & Cie., 1910‘;

3. ‚Louis Stouff: Le livre des fiefs Alsaciens mouvants de l'Autriche sous Catherine de Bourgogne, duchesse d'Autriche, comtesse d'Alsace et de Ferrette, tiré des archives de la chambre des comptes de Dijon. Vers 1423. Paris, Libraire de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 1910‘;

4. ‚Die archäologischen Einschlüsse der Lößstation Achenheim im Elsaß und die paläolithischen Kulturen des Rheintallösses von R. R. Schmidt und P. Vernest, Tübingen.‘ (Überreicht vom Verfasser Paul Vernest, Tübingen);

5. ‚Einundfünfzigste Plenarversammlung der Historischen Kommission bei der k. Bayr. Akademie der Wissenschaften. Bericht des Sekretariats‘.

Das k. M. Prof. C. Wessely in Wien überreicht eine Mitteilung für den akademischen Anzeiger, betitelt: ‚Neue Texte zu dem Iudaion Telesma‘.

Das k. M. Prof. Adolf Wilhelm in Wien übersendet eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. II. Teil‘, und ersucht um Aufnahme derselben in die Sitzungsberichte.

Das w. M. Prof. Leopold von Schroeder überreicht sein eben erschienenes Werk: ‚Kâṭhakam. Die Samhitâ der Kâṭha-Çâkhâ. III. Buch. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1910.‘

Derselbe überreicht ferner eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral‘.

Nachtrag zu Sitzungsberichte, Band 165, V.

Zu Peitz' Original-Register Gregors VII., Druckfehler S. 97—103.

Seite 97, Zeile 27, Tafel VI, Nr. 3, Zeile 2, lies Nr. 4.
„ 98, „ 4, „ V, „ 1, „ 2, „ Zeile 1 Rome.
„ 98, „ 4, „ V, „ 1, „ 3, „ „ 2 Richerio.
„ 98, „ 11, „ IV, „ 3, „ 1, „ Tafel VI, Nr. 4.
„ 98, „ 28, „ II, „ 4, „ 23, „ „ II, Zeile 4 u. 23.
„ 98, „ 29, „ V, „ 1, „ 3, lies Zeile 2.
„ 98, „ 31, „ VI, „ 2, „ 1, „ Nr. 3.
„ 98, „ 31, „ VI, „ 3, „ 1, „ Nr. 4.
„ 98, „ 35, „ V, „ 1, „ 3, „ Zeile 2.
„ 99, „ 11, „ VI, „ 2, „ 4, 5, „ Nr. 2, Zeile 4, Nr. 3, Zeile 5.
„ 99, „ 24, „ VI, „ 3, „ 2, lies Nr. 4.
„ 99, letzte Zeile, Tafel VI, lies Tafel IV.
„ 100, Zeile 1, Tafel VI, Nr. 3, lies Nr. 4.
„ 100, „ 24, Zeile 10, lies Zeile 9 (ingenio).
„ 101, „ 7, Tafel VI, Nr. 2, Zeile 6, lies Nr. 1.
„ 101/102 erstes Wort Seite 102, Tafel IV, Nr. 3, Zeile 1, lies Überschrift (dictatus P.)
„ 103, Zeile 3, Tafel IV, Nr. 2, Z. 6, lies Zeile 5 und 7.
„ 103, letzte Textzeile, Zeile 1. 2. 3. 4, lies Zeile 2. 5. 8. 9.
„ 97, Zeile 19/20 müßten lauten: So hat die Intitulatio der Alexanderoriginale zu München (Tafel V, Nr. 2, Z. 1), Lucca (Tafel IV, Nr. 4, Z. 1) und des Gregororiginals zu Florenz (Tafel VI, Nr. 4, Zeile 1) ‚ein ganz auffälliges R: der Bauch' usw.

XIX. SITZUNG VOM 12. OKTOBER 1910.

Der vorsitzende Alterspräsident, Hofrat Theodor Gomperz, begrüßt die Mitglieder bei der Wiederaufnahme ihrer Tätigkeit nach den akademischen Ferien.

Der Vorsitzende gedenkt der Verluste, die die kais. Akademie im Laufe der Ferien durch das am 22. Juli zu Paris erfolgte Ableben des auswärtigen Ehrenmitgliedes der philosophisch-historischen Klasse, Direktors an der Bibliothèque Nationale, Leopold Delisle, —

— ferner durch das am 12. August zu Straßburg erfolgte Ableben des auswärtigen korrespondierenden Mitgliedes dieser Klasse, Professors Dr. Adolf Michaelis, und —

— durch das am 10. September zu Wien erfolgte Ableben des wirklichen Mitgliedes der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse, Hofrates Professors Dr. Zdenko Hans Skraup, erlitten hat.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest die folgende Note des hohen Kuratoriums vom 18. August l. J., Zahl 143 K.-St.:

‚Seine kaiserliche und königlich-apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entschließung vom 8. August 1910 die Wiederwahl des emeritierten Professors der Geologie an der Universität in Wien, Dr. Eduard Suess, zum Präsidenten und die Wiederwahl des Geheimen Rates und Ministers a. D., Professors Dr. Eugen Ritter Böhm v. Bawerk, zum Vizepräsidenten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien für die statutenmäßige Funktionsdauer von drei Jahren allergnädigst zu bestätigen geruht.

Seine kaiserliche und königlich-apostolische Majestät haben ferner den ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität in Wien, Dr. Friedrich Jodl, und den ordent-

lichen Professor der alten Geschichte und Epigraphik an derselben Universität, Hofrat Dr. Eugen Bormann, zu wirklichen Mitgliedern der philosophisch-historischen Klasse dieser Akademie huldvollst zu ernennen geruht.

Endlich haben Seine kaiserliche und königlich-apostolische Majestät die von der Akademie weiters vorgenommenen Wahlen von korrespondierenden Mitgliedern im In- und Auslande allergnädigst zu bestätigen geruht, und zwar:

in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse: die Wahl des ordentlichen Professors der theoretischen Physik an der Universität in Wien, Dr. Friedrich Hasenöhrl, zum korrespondierenden Mitgliede im Inlande sowie die Wahl des Direktors des Solar Observatory auf Mount Wilson, Professors George Ellery Hale, des ordentlichen Professors der Botanik und Direktors des botanischen Gartens der Universität in Jena, Dr. Ernst Stahl und des Alfred Lacroix, membre de l'Institut de France, professeur de Minéralogie au Muséum national d'histoire naturelle in Paris, zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande;

in der philosophisch-historischen Klasse: die Wahl des ordentlichen Professors der allgemeinen Geschichte an der Universität in Wien, Hofrates Dr. August Fournier, des ordentlichen Professors des Sanskrit und der vergleichenden Sprachwissenschaft an der Universität in Graz, Dr. Rudolf Meringer, und des ordentlichen Professors der älteren deutschen Sprache und Literatur an der deutschen Universität in Prag, Dr. Carl v. Kraus, zu korrespondierenden Mitgliedern im Inlande sowie die Wahl des Direktors des Haus-, Hof- und Staatsarchives in Wien, Hofrates Dr. Arpád v. Károlyi, des Charles Jean Melchior Marquis de Vogüé, membre de l'Académie française et de l'Académie des inscriptions et belles-lettres in Paris, des Professors der klassischen Archäologie an der Universität und Direktors an den königlichen Museen in Berlin, Geheimen Regierungsrates Dr. Reinhold Kekule v. Stradonitz, zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande.

Das Institut de France (Académie des inscriptions et belles-lettres) in Paris drückt seinen Dank aus für das von-

seiten der kais. Akademie aus Anlaß des Ablebens von Leopold Delisle telegraphisch ausgesprochene Beileid.

Das österr.-ungar. Generalkonsulat in Beirut dankt für die geschenkweise Übermittlung des Werkes ‚Arabia Petraea' von Alois Musil.

Die Buchdruckerei Heinrich Mercy Sohn in Prag übersendet im Auftrage Seiner k. und k. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Ludwig Salvator ein Exemplar des von Höchstdemselben veröffentlichten Werkes ‚Die Felsenfesten Mallorcas. Geschichte und Sage. Prag 1910'.

Prof. Dr. Hans Pirchegger in Graz übersendet einen Bericht über seine mit Unterstützung der Akademie durchgeführte archivalische Reise.

Feldmarschalleutnant d. R. F. Nikolai Cena in Mehadia macht Mitteilung von dem Funde einer Weihinschrift des römischen Steinkastells ‚ad Mediam' der Peutingerschen Tafel.

Prof. Dr. Konrad Schiffmann, Vorstand der k. k. Studienbibliothek in Linz, überreicht das druckfertige Manuskript zum 1. Bande der ‚Mittelalterlichen Stiftsurbare des Landes ob der Enns'.

Das w. M. Hofrat Wilhelm Meyer-Lübke überreicht als Obmann der Kirchenväter-Kommission die Abhandlung von A. L. Feder, S. J., betitelt: ‚Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius von Poitiers. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts', für die Sitzungsberichte.

XX. SITZUNG VOM 19. OKTOBER 1910.

Se. Exzellenz der vorsitzende Vizepräsident E. von Böhm-Bawerk begrüßt das zur heutigen Sitzung erschienene neugewählte wirkliche Mitglied, Hofrat Eugen Bormann, und heißt denselben willkommen.

Das k. M. im Auslande, geheimer Regierungsrat Professor Dr. Johannes Vahlen, drückt seinen Dank aus für die ihm durch Übersendung einer Adresse zu seinem achtzigsten Geburtstage ausgesprochenen Glückwünsche der Akademie.

Der Direktor des k. und k. Haus-, Hof- und Staatsarchives in Wien, Hofrat Árpád von Károlyi, dankt für seine Wahl zum ausländischen korrespondierenden Mitgliede der Klasse.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, überreicht die kürzlich erschienene 6. Lieferung des Werkes: ‚Enzyklopädie des Islâm. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Mit Unterstützung der internationalen Vereinigung der Akademien der Wissenschaften und im Vereine mit hervorragenden Orientalisten herausgegeben von Dr. M. Th. Houtsma, Professor an der Universität Utrecht, Hauptredakteur, und A. Schaade, Redakteur. Leiden, Leipzig 1910.

Die Verlagsbuchhandlung F. Bruckmann in München übersendet das Pflichtexemplar der 5. Lieferung der II. Serie des Werkes: ‚Monumenta Palaeographica. Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters. Erste Abteilung: Schrifttafeln in lateinischer und deutscher Sprache. In Verbindung mit Fachgenossen herausgegeben von Anton Chroust. Mit Unterstützung des Reichsamtes des Innern und der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. München 1910‘.

Rektor und Regenz der Universität Basel übersenden ein Exemplar der ,Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel. Basel 1910'.

Dr. Harry Torczyner in Wien übersendet eine Abhandlung unter dem Titel: ,Altbabylonische Tempelrechnungen, umschrieben und erklärt', mit der Bitte um Aufnahme derselben in die Schriften der Akademie.

Das w. M. Prof. Leopold von Schroeder überreicht als Spende für die akademische Bibliothek das eben erschienene Werk:

,Amida

Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire Musulmanes du Diyar-Bekr
par
Max van Berchem.

Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande
von
Josef Strzygowski.

Mit einem Beitrage: „The churches and monasteries of the Tur Abdin" von Gertrude L. Bell, XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen. Heidelberg 1910, Karl Winters Universitätsbuchhandlung; Paris, Ernest Leroux'.

XXI. SITZUNG VOM 26. OKTOBER 1910.

Se. Exzellenz der vorsitzende Vizepräsident Ritter von Böhm-Bawerk begrüßt das zur heutigen Sitzung erschienene neugewählte wirkliche Mitglied, Professor Dr. Friedrich Jodl, und heißt denselben herzlich willkommen.

Professor Dr. Carl von Kraus in Prag dankt für seine Wahl zum korrespondierenden Mitgliede der Klasse.

Der Ausschuß der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde lädt zur Feier des 50jährigen Bestandes dieser Gesellschaft, am 27. Oktober l. J., ein.

Die k. k. n.-ö. Statthalterei macht über speziellen Auftrag des k. k. Eisenbahnministeriums Mitteilung von der im November d. J. stattfindenden kommissionellen Begehung der Strecke der Elektrischen Bahn Wien — Preßburg wegen eventueller Teilnahme.

Die Buchdruckerei Heinrich Mercy Sohn in Prag übersendet über Auftrag Sr. kais. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Ludwig Salvator, Ehrenmitgliedes der kais. Akademie, ein Exemplar des von Höchstdemselben verfaßten Werkes: ‚Der Kanal von Calamotta. Prag 1910'.

Das k. M. Hofrat Professor Dr. Johann Loserth in Graz übersendet eine Arbeit unter dem Titel: ‚Wiclifs Sendschreiben, Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts', und ersucht um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte.

Professor Dr. Alfred Grund in Prag übersendet eine für die im Archiv für österreichische Geschichte erscheinenden ‚Abhandlungen zum historischen Atlas' bestimmte Arbeit unter dem Titel: ‚Beiträge zur Geschichte der hohen Gerichtsbarkeit in Niederösterreich'.

Das w. M. Hofrat Wilhelm Meyer-Lübke überreicht als Obmann der Kirchenväter-Kommission das eben ausgegebene Vol. XXXXVI des ‚Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum', enthaltend: ‚Tyrannii Rufini opera pars I. Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio. Edidit Augustus Engelbrecht. Vindobonae-Lipsiae MDCCCCX.'

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, **1.** Abhandlung.

Neue Beiträge
zur
griechischen Inschriftenkunde.

Von

Adolf Wilhelm,
korr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Erster Teil.

Mit zwei Tafeln.

Vorgelegt in der Sitzung vom 30. Juni 1910.

Wien, 1911.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

I.

Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde.

Von

Adolf Wilhelm,

korr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Erster Teil.

(Mit 2 Tafeln.)

(Vorgelegt in der Sitzung vom 30. Juni 1910.)

1. Ein Epigramm des Honestus.

In einer unter der Überschrift ‚Ehepatrone im römischen Kaiserhause‘ veröffentlichten ‚Nachtragsmiszelle‘ hat U. Wilcken in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, XXX roman. Abt. 504 ff. kürzlich aus ägyptischen Papyri den Nachweis erbracht, daß bei notarieller Aufsetzung des Ehekontrakts gelegentlich auf Mitglieder des Kaiserhauses als Schützer der Ehe Bezug genommen ist. Die Formel *ἀγαθῇ τύχῃ ἐπὶ Ἰουλίας Σεβαστῆς ἐξέδοτο* z. B. *Σαραπίων* P. Oxyrh. III 496, 1 findet sich in einigen Urkunden des ausgehenden ersten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., die sämtlich Eheverträge sind, und erlaubt nur die Deutung, daß diese Eheverträge selbst *ἐπὶ Ἰουλίας Σεβαστῆς* geschlossen worden sind, d. h. vor einer Statue oder Büste der Livia als einer Schützerin der Ehe; ich erinnere, um Gegenstücke für die Formel und den Vorgang beizubringen, daran, daß laut der Inschrift IG IX 1, 86 (Sylloge 843) in Hyampolis eine Freilassung stattfindet *παρόντος Ἐπικτήτου τοῦ Σωσικράτους τοῦ ἱερέως τοῦ Σαράπιδος καὶ τῆς Εἴσιδος ἐνώπιον τῶν προγεγραμμένων θεῶν καὶ τοῦ Σεβαστοῦ Τραγιανοῦ Καίσαρος Γερμανικοῦ* (A. Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia p. 106) und laut der Urkunde aus Thespiai IG VII 1779 *Εὐρυμείλω ἄρχοντος ἀφίειτι Σάων Ἄτ[τ]αν* (so lese ich statt

mit Dittenberger Ἀτ[έ]αν) ἐλεύθερον ἐναντία τῶ Ἀσκλαπιῶ κὴ τῶ Ἀπόλλωνος, vgl. auch IG VII 1780. In unserer sonstigen Überlieferung hat Wilcken kein unmittelbar beweisendes Zeugnis für diese Bedeutung der Kaiserin zu finden vermocht, doch an die Tatsache erinnert, daß Livia in den Provinzen schon bei Lebzeiten als Juno bezw. Hera verehrt worden ist, und auf Dio Cassius' Bericht LVIII 2, 3 über die ungewöhnlichen Ehren verwiesen, die der Senat Livia nach ihrem Tode im Jahre 29 n. Chr. bewilligte. Als Grund für diese Ehrungen wird angeführt: *ὅτι τε οὐκ ὀλίγους σφῶν ἐσεσώκει καὶ ὅτι παῖδας πολλῶν ἐτετρόφει κόρας τε πολλοῖς συνεξεδεδώκει κτλ.* ‚Darnach hat Livia durch Unterstützung der Kinder und namentlich durch die Beihilfe zur Aussteuer der Töchter sich als praktische Mitarbeiterin des Augustus im Sinne seiner Ehegesetzgebung bewährt.' Wenn auch dahingestellt bleibe, ob die Bezeichnung als genetrix orbis auf Münzen (Eckhel VI 154) in diesen Gedankenkreis gehört, so scheine damit für Livias Stellung als Eheschützerin wenigstens ein Anhaltspunkt gefunden.

Ich glaube in diesem Zusammenhange eine Inschrift besser verstehen zu können, die ich schon vor Jahren, in Widerspruch mit dem Herausgeber, auf Livia bezogen habe. Sie ist im Musental am Helikon bei den Ausgrabungen der französischen Schule gefunden worden, über deren Ergebnisse BCH XIV 546, XV 381. 448. 659, XVIII 201, XIX 327, XXI 551, XXVI 129. 291 und in G. Radet's Werk, L'histoire et l'œuvre de l'École française d'Athènes p. 297f. berichtet ist. Schon vor diesen Ausgrabungen waren fünf Basen von einem den Musen in ihrem Tale geweihten Denkmal bekannt geworden, IG VII 1796. 1798. 1799. 1803. 1804 (die Bruchstücke IG VII 1800 und 1801 sind, wie P. Jamot BCH XXVI 136 zeigt, als nicht in die Reihe gehörig auszuscheiden). Zwei andere Basen sind bei Gelegenheit der Ausgrabungen an der Stelle der byzantinischen Kirche *Ἁ. Τριάς*, unter deren Resten der Unterbau eines kleinen Tempels der Musen aufgedeckt wurde, zutage gekommen und von P. Jamot BCH XXVI 130f. n. IV. V veröffentlicht. Eine achte und das sehr verstümmelte Bruchstück einer neunten sind in das Museum zu Erimokastro gewandert IG VII 1802. 1805 und nach A. D. Keramopullos' Mitteilung BCH

XXX 467 nunmehr in das Museum zu Theben übertragen worden. Somit liegen alle neun Basen vor, sechs mit vollständig erhaltenen, drei mit unvollständigen Inschriften. Jede trägt den Namen einer Muse, in einer zweiten Zeile drei viel größere, weitgestellte Buchstaben, Teile der zuerst von Dittenberger richtig hergestellten Weihinschrift IG VII 1796:

Θεισπιέες Μώσης Ἑ[λ]ι[κ]ωνιάδε[σσ]ι,

dann ein elegisches Distichon und darunter den Namen des Dichters: *Ὀνέστου*, schließlich als Steinmetzzeichen am Rande einen der neun ersten Buchstaben des Alphabets, die die von Dittenberger vermutete Anordnung der Basen bestätigen. Ein Dichter Honestus ist, wie P. Jamot p. 138 ff. darlegt, aus der Anthologie bekannt und von den zehn Epigrammen, die ihm zugeschrieben werden, sind acht einfach als Werk *Ὀνέστου* bezeichnet, je eines *Ὀνέστου Βυζαντίου* und *Ὀνέστου Κορινθίου*. Das Epigramm *Ὀνέστου Κορινθίου* Anthol. Pal. IX 216 behandelt die Sagengeschichte Thebens, ebenso IX 250; zwei andere, IX 230 und 225, gelten dem Helikon und der Quelle *Πηγασίς*, die IX 225 mit der *Ἀσωπίς* auf Akrokorinth vergleicht. Mit Recht erkennt daher P. Jamot in *Ὀνέστος Κορίνθιος* den Verfasser auch dieser drei Gedichte der Anthologie und aller der aus dem Musentale stammenden Gedichte eines Honestus.

Außer den auf die neun Musen bezüglichen haben sich dort noch zwei Epigramme mit dem Namen des Honestus bezeichnet gefunden.

Erstens eine Basis (nach P. Jamot ‚Stèle ornée de deux corniches') BCH XXVI 155, die sich als Weihung des *Φιλέταιρος Εὐμένου Περγαμεύς* (vgl. M. Holleaux REG XV 302; Dittenberger zu OGI 310. 311 und p. 655 f.) an die Musen und das Weihgeschenk als Werk des *Καφισίας* (nicht *[Χ]α[ρ]ισίας*, vgl. Loewy IgrB 117, IG VII 530) bezeichnet und als jüngeren Eintrag ein Gedicht des Honestus auf Thamyris zeigt, das, in der Abschrift des ersten Herausgebers entstellt, erst durch A. D. Keramopullos' Berichtigungen BCH XXX 467 f. dem Verständnis erschlossen worden ist; die Statue — *Θάμυριν μὲν αὐτόν τε ἤδη τυφλὸν καὶ λύρας κατεαγυίας ἐφαπτόμενον* — beschreibt Pausanias IX 30, 2.

Zweitens eine im Jahre 1889 gefundene Basis mit folgender sehr sorgfältig eingezeichneter Inschrift, BCH XXVI 153:

ΗΔΟΙΟΥΣΣΚΗΠΤΡΟΙΣΙΘΕΟΥΣΑΥΧΟΥΣΑΣΕΒΑΣΤΗ
ΚΑΙΣΑΡΑΣΕΙΡΗΝΗΣΔΙΣΣΑΛΕΛΑΜΠΕΦΑΗ
ΕΠΡΕΠΕΝΔΕΣΟΦΑΙΣΕΛΙΚΩΝΙΑΣΙΝΠΙΝΥΤΟΦΡΩΝ
ΣΥΝΧΟΡΟΣ ΗΣΓΕΝΟΟΣΚΟΣΜΟΝΕΣΩΣΕΝΟΛΟΝ
ΟΝΕΣΤΟΥ

Ἡ δοίους σκήπτροισι θεοὺς αὐχοῦσα Σεβαστὴ
Καίσαρας εἰρήνης δισσὰ λέλαμπε φάη,
ἔπρεπεν δὲ σοφαῖς Ἑλικωνιάσιν πινυτόφρων
σύνχορος ἧς γε νόος κόσμον ἔσωσεν ὅλον.
Ὀνέστου.

Am Anfange hat Jamot *ἡ*, in dem zweiten Pentameter *γένοος* gelesen. In dem zweiten Hexameter verstößt *ἔπρεπεν* gegen das Versmaß: es liegt nahe, *ἔπρεψεν* zu vermuten; in dem Gedicht auf Terpsichora, die dritte der Musen, sagt Honestus: *κισσὸς Τερψιχόρηι, Βρομίωι δ' ἔπρεψεν ὁ λωτός*.

Hinsichtlich der Person, der das Standbild und das Gedicht gelten, bemerkt Jamot, man könne zunächst nur an zwei Frauen denken, die den Titel *Σεβαστή* geführt und zwei Söhne gehabt haben: Iulia, die Tochter des Augustus, Mutter der Cäsaren Gaius und Lucius, und Iulia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus, Mutter des Geta und Caracalla. In die Zeit der Iulia Domna hinabzugehen verbiete aber die Schönheit und Sorgfalt der Schrift — auch nach Dittenbergers ausdrücklichem Urteil ‚sunt quae certe ante imperatorum aetatem hos titulos incisos doceant' — ‚d'ailleurs le dernier vers fait allusion, semble-t-il, au père de la princesse: *ἧς γένοος κόσμον ἔσωσεν ὅλον*. Il est vrai que cet éloge emphatique a pu être décerné à bien des empereurs, aux pires comme aux meilleurs. Mais outre que Julia Domna, sortie d'une famille obscure, n'était pas la fille d'un empereur, il en est un à qui on a plus particulièrement appliqué ce titre de ‚sauveur du monde' (s. nunmehr W. Otto, Hermes XLV 448), à qui on a plus qu'à tout autre attribué le mérite d'avoir restauré la paix de l'univers — c'est Auguste. On ne s'étonnera pas de rencontrer à Thespies une statue de sa fille Julie. J'ai recueilli dans mes fouilles une autre inscription honorifique en-

core inédite où cette même princesse est nommée précisément avec les deux Césars, ses fils'. Leider ist diese Inschrift, wie so viele andere, die von Jamot und seinen Genossen in dem Gebiete von Thespiai gefunden wurden (BCH XV 445 f. 659 f.), noch nicht veröffentlicht.

Auch in seiner späteren Abhandlung ,Deux familles Thespiennes pendant deux siècles' BCH XXVI 293 ff. bezieht Jamot p. 300 das Epigramm auf Iulia: ,Même si l'on admet que la princesse mère de deux Césars, chantée par Honestus, pourrait être aussi bien Livie, mère de Tibère et de Drusus, que Julie, mère des deux Césars Gaïus et Lucius, le quatrième vers de notre poète décide, à mon avis, la question en faveur de Julie: ce vers qui fait allusion au père de la princesse, désigne clairement Auguste, qu'il nomme le sauveur du monde'. Diese Bemerkungen knüpfen an die Inschriften der Basen zweier Standbilder BCH XXVI 298 n. 18, 299 n. 19 an, durch die Demos und Stadt Thespiai den Ariston, Sohn des Philinos, wegen aller seiner sonstigen Verdienste, *ἀγωνοθετήσαντα δὲ Ἐρωτιδήων καὶ Καισαρήων καὶ Μουσήων καὶ Σεβαστῆς Ἰουλίας* geehrt haben; des Epigrammes des Honestus wegen will Jamot in der *Σεβαστὴ Ἰουλία* ebenfalls die Tochter des Augustus sehen, aber jeder Unbefangene wird in ihr vielmehr Livia denn Iulia erkennen.

Augenscheinlich ist Jamot zu seiner Deutung durch eine ganz unmögliche Lesung des letzten Verses verleitet worden: da er *ἧς γένοος κόσμον ἔσωσεν ὅλον* schreibt, scheint er in *γένοος* eine Bezeichnung für Vater gefunden zu haben, während doch offenbar *ἧς γε νόος* zu lesen ist. Gerade dieses *γε* verleiht der Begründung besonderen Nachdruck: die *Σεβαστή*, die sich zweier Cäsaren rühmen kann, gehört in den Kreis der Musen, weil sie *πινυτόφρων*, vermöge ihrer Weisheit, das Wohl der ganzen Menschheit begründet und gesichert hat. Für ein Lob, das höfische und dichterische Kriecherei jeder Fürstlichkeit mit mehr oder weniger Recht spenden konnte, klingen diese Worte denn doch zu bestimmt; sie lassen das Verdienst, um dessentwillen die *Σεβαστή* den Musen in ihrem Reigen als würdige Genossin zugesellt wird, als ein in höchstem Maße persönliches erscheinen. Es bedarf keines Beweises, daß Iulia, der Tochter des Augustus, solches Lob nicht zukommt, wohl

aber ist es, auf Livia bezogen, in dem Zusammenhange, der durch Wilckens Entdeckung erschlossen ist, begreiflich; von einer Fürstin, die als genetrix orbis gefeiert wurde, kann auch der Dichter sagen: *ἧς γε νόος κόσμον ἔσωσεν ὅλον.* Nun wird verständlich, weshalb eine Inschrift aus Samos, Bulletin de l'École française d'Athènes n. IX, Sept. 1871, von H. Dessau erwähnt zu ILS 125, die Mutter der Livia mit den Worten feiert:

Ὁ δῆμος
Ἀλφιδίαν τὴν μη-
τέρα θεᾶς Ἰουλίας
Σεβαστῆς μεγίσ-
των ἀγαθῶν αἰτίαν
γεγονυῖαν τῶι κόσ-
μωι.

Eine Inschrift aus Athen, IG III 461, gilt der *Ἰουλία θεὰ Σεβαστὴ Πρόνοια*; aus den Arvalakten ist längst eine Ara Providentiae bekannt, die nach J. W. Kubitschek, ÖJ V 161 mit dem Kult des Augustus in enger Verbindung gestanden zu haben scheint, und eine ganze Reihe von Münzen, die die Providentia mit Augustus zeigen, war nach desselben Gelehrten Ausführungen ‚dem Iuppiter-Augustus und der Livia, seiner (wohl damals bereits) göttlichen Gemahlin, geweiht, somit nach 29 n. Chr., aber auch nicht viel später'. Demnach wird die *Πρόνοια* der Inschrift aus Athen der Providentia gleichzustellen sein. Auf die Verehrung der Livia als Hera (IG IX 2, 333), als Demeter und als Hestia hat schon Wilcken hingewiesen.

Durch die Beziehung des Gedichtes auf Livia scheint auch das erste Distichon erst seine rechte Bedeutung zu erhalten. *Αὐχεῖν* mit dem Akkusativ verbunden, wie in dem Epigramme des Thallos Anth. Pal. VII 373, das übrigens zwei junge Männer ebenfalls als *δισσὰ φάη* feiert,

πόθεν πάλιν ἤ πότε τοίους
ἀστέρας αὐχήσεις Ἑλλάδι λαμπομένους,

liegt es am nächsten, von dem Stolze einer Mutter auf ihre Söhne zu verstehen. Sind nach Jamot's Deutung die beiden Leuchten des Friedens, die die *Σεβαστή* hat erglänzen lassen, Gaius und Lucius Cäsar, so sind es nach meiner Tiberius und

Drusus, die als Stiefsöhne des Herrschers und nach Alter und Wirksamkeit eine ungleich bedeutendere Stellung einnehmen als die Söhne der Iulia. Das Gedicht fällt demnach in die Zeit vor dem im Herbste des Jahres 9 v. Chr. erfolgten Tode des Drusus; einen terminus post quem scheint vermöge des hervorragenden Anteils, der Livia an ihr zugeschrieben werden darf, die Ehegesetzgebung des Augustus zu geben und vielleicht die Stiftung des sodann im Jahre 9 geweihten Altars der Pax Augusta im Jahre 13 v. Chr. (G. Wissowa, Hermes XXXIX 156), wenn die nachdrückliche Hervorhebung der *εἰρήνη* auf dieses Ereignis bezogen und nicht aus der bekannten Stimmung der römisch-griechischen Welt allein erklärt wird, die durch Augustus' Herrschaft für die ganze Menschheit ein Zeitalter des Heiles und des Friedens eröffnet glaubte.

Zwei Bedenken werden dieser Deutung allerdings entgegengehalten werden.

Erstens ist Livia bekanntlich erst nach dem Ableben ihres Gemahls zur Augusta erhoben worden (Mommsen, Staatsrecht[3] II 773. 821). Aber da in einer Inschrift aus Paphos JHS IX 243 n. 69 selbst Iulia, die Tochter des Augustus, *Σεβαστή* heißt:

Ἰουλίαν θεὰν Σεβαστὴ[ν
θυγατέρα Αὐτοκράτορο[ς
Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ θεο[ῦ
Σεβαστοῦ, γυναῖκα δὲ Ἀγ[ρίππα,

Augustus und Livia vereint auch vor Augustus' Ableben als *θεοὶ Σεβαστοί* erscheinen (Th. Mommsen, Res gestae Divi Augusti p. XI zu der Inschrift Lebas Wadd. 1194; Eph. epigr. V 372 zu CIL VIII Suppl. 16456; V. Gardthausen, Augustus II 639; L. Renier, CR de l'Acad. des inscr. 1868 p. 286), sehe ich keine Möglichkeit zu bestreiten, daß ein Dichter im griechischen Osten Livia schon zu einer Zeit *Σεβαστή* nennen konnte, zu der ihr in Rom offiziell diese Bezeichnung noch nicht zustand.

Zweitens kann von *σκῆπτρα*, als Abzeichen der Herrschergewalt, strenge genommen nur in Hinblick auf einen regierenden Fürsten die Rede sein. Es ist mir daher, um das Gedicht in die Zeit nach dem Tode des Augustus zu rücken,

vorgeschlagen worden, unter den beiden Leuchten des Friedens, die die *Σεβαστή* hat erglänzen lassen, Augustus und Tiberius zu verstehen. Ich zweifle aber, ob *αὐχοῦσα* zugleich von dem Stolz der *Σεβαστή* auf ihren verstorbenen Gatten und von ihrem Stolz auf den lebenden Sohn gesagt sein kann, und ob die Aussage, die in *λέλαμπε* liegt, in dem Verhältnis der Mutter zu ihren Söhnen ebenso verständlich als bezeichnend, für ihr Verhältnis dem Kaiser als Gatten gegenüber passend und zulässig wäre; auch *λέλαμπε* scheint mir wie *αὐχοῦσα* am besten von der Mutter in Beziehung auf ihre Söhne gesagt. Ob *σκήπτροισι* instrumental mit *θεούς* zu verbinden oder als Dativus ethicus aufzufassen ist, mag dahingestellt bleiben; auch in dem ersteren Falle wird man dem Dichter zutrauen dürfen, daß er von der Herrscherstellung, welche die beiden Prinzen tatsächlich und als Anwärter des Thrones einnehmen, *σκῆπτρα* sagt, ohne daß es nötig wäre, für diesen Ausdruck in den kriegerischen Erfolgen des Tiberius und Drusus und in den Ehrungen, die ihnen derentwegen zuteil wurden, eine Rechtfertigung zu suchen. Für die Stellung, die den beiden Cäsaren Tiberius und Drusus als Mitgliedern des Herrscherhauses zukam, ist bezeichnend, daß in dem Kalender von Paphos (Boll, Codd. astrol. II 139 ff.), den A. v. Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion S. 235 (vgl. Geschichte der römischen Kaiser I 193) besprochen hat, nach ihnen und nach Agrippa Monate des Jahres benannt sind.

Daß die Basis des Standbildes der *Σεβαστή* nicht etwa als zehnte den neun Basen des von den Thespiern gestifteten Denkmals der Musen angeschlossen werden kann, sollen nach P. Jamot's ausdrücklicher Aussage ihre Gestalt und ihre Maße und die Anordnung der Schrift lehren, die über dem vierzeiligen Epigramm für eine Zeile mit größeren Buchstaben, der Weihinschrift der Thespier über den zweizeiligen Epigrammen der anderen Basen entsprechend, nicht Raum läßt. Freilich hat auch Jamot sich der Einsicht nicht verschlossen, daß die Basis, zumal die *Σεβαστή* ausdrücklich als *σύνχορος* der *σοφαὶ Ἑλικωνιάδες* bezeichnet wird, in die Mitte einer Gruppe der Musen gehört, sich aber der erwähnten Bedenken wegen mit der Annahme begnügt: ,sans faire corps avec le monument

des Muses, elle était peut-être placée tout auprès'. Ferne von den Steinen vermag ich selbstverständlich nicht mit Sicherheit zu urteilen und nur zu fragen, ob Gestalt und Maße der Basis ihre Zugehörigkeit zu dem Denkmal der Musen, dessen Basen Gedichte desselben Honestus schmücken, wirklich ausschließen. Denn es leuchtet ein, daß die Basis einer einzelnen Statue, die wie die der *Σεβαστή* mit anderen in einer Gruppe vereinigt ist, aber, wie doch wohl vorausgesetzt werden darf, sich aus ihr heraushob, den anderen Basen schwerlich völlig geglichen haben und vermöge ihrer Aufstellung auch minder geeignet gewesen sein wird, einen Teil der Weihinschrift aufzunehmen. Die Beschreibung der neun Basen läßt leider nicht ersehen, ob die Steine, rechtwinklig geschnitten, — wofür das Schweigen des Herausgebers spricht — in gerader Linie aneinandergeschlossen oder auf die Aufstellung in einem Rund berechnet waren, und ob sie dieselbe Schrift zeigen wie die Basis des Standbildes der *Σεβαστή*, deren ‚gravure très soignée' Jamot rühmt. Überhaupt, sollte sich, wenn auch das Heiligtum am Helikon den Bewohnern der benachbarten Dörfer geradezu als Steinbruch gedient hat (BCH XXVI 142), der Standplatz eines so ansehnlichen Denkmals — das doch wohl zu dem kleinen Tempel der Musen gehörte, den Jamot unter den Trümmern der Kirche H. Triada freigelegt hat (BCH XIX 356, XXVI 130) — nicht noch feststellen lassen? Hoffentlich bringt der zusammenfassende Bericht über die Grabungen Aufklärung. Einstweilen wird es gestattet sein, das Denkmal der Livia in engster Beziehung zu dem der neun Musen zu denken.

2. Eine Weihung des Philinos von Thespiai.

Bisher nicht ergänzt ist folgende Aufschrift einer Basis aus dem Musental, BCH XXVI 302 n. 24:

ΤΑΤΩΝΑΝΕΘΗΚΕΦΙΛΕΙΝΟΣ
ΚΟΡΟΣΤΑΣΙΗΣ
ΟΝΑΤΑΜΦΙΚΛΕΙΑΝ
ΙΑΣΑΤΕΘΗΛΕΠΟΛΙΣ

Δ

P. Jamot hat BCH XXVI 317 ausgeführt, daß der Stifter des Denkmals, Philinos, dem ersten erhaltenen Worte ὑπ]άτων nach wahrscheinlich ein Sohn des Prokonsuls T. Flavius Philinos IG VII 1866 (BCH XXVI 302) sei, oder auch sein Enkel, falls, dem in den früheren Generationen nachweislichen Wechsel der Namen *Μόνδων* und *Φιλῖνος* entsprechend, zwischen Philinos III. und Philinos IV., die letzten Vertreter des von ihm durch zwei Jahrhunderte verfolgten Hauses, ein sonst nicht sicher bezeugter Mondon eingeschoben wird. Im zweiten Verse hat Jamot das Wort κοροστασίης ‚assez embarrassant' gefunden, und, weil der letzte Vers ganz deutlich dem Stifter des Denkmals — ich setze hinzu: oder auch seinen Angehörigen — einen großen Anteil an der Blüte zuschreibt, deren sich Thespiai in jener Zeit erfreute, folgende Erklärung versucht: ‚ne pourrait-on supposer qu'il s'agit d'une espèce de portique soutenu par des caryatides, analogue à la tribune de l'Erechtheion'? Daß ein *Φιλεῖνος Μό*[*νδωνος*] eine Stoa errichtet hat, lehrt die Weihinschrift BCH XXVI 298 n. 17. Doch ist sicherlich χοροστασίης zu lesen und in dem Worte ein Hinweis auf die musischen Agone gegeben, die an den Festen der *Μουσεῖα* stattfanden (vgl. BCH XIX 364); einen πολειτικὸς χορός erwähnt die Inschrift IG VII 1776 (BCH XIX 345 n. 18) aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr., οἱ ἐγκωμιασταί haben ihrem Wohltäter, dem Sohne eines Philinos, das Standbild BCH XXVI 303 n. 26 gesetzt und in der Siegerliste IG VII 1585 (BCH XIX 340 n. 15) aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., die in Z. 22f. als ποιητὴς und ὑποκριτὴς καινῆς κωμῳδίας den Ἀντιφῶν Ἀθηναῖος nennt, dem ich die beiden Gedichte Jahreshefte III 93 ff. zugewiesen habe, begegnet ein χοραύλης Z. 25 und ein πυθαύλης Z. 18, dieser auch BCH XIX 343 n. 17 Z. 19. Ich versuche folgende Herstellung:

Μούσαις ὑμνοφίλοις ὑπ]άτων ἀνέθηκε Φιλεῖνος
ἔκγονος ἐνδόξων μνῆμα χ]οροστασίης
αὐτὸν καὶ Μόνδωνα? περίφρ]ονα τ' Ἀμφίκλειαν
ὧν δι' εὐεργεσίας π]ᾶσα τέθηλε πόλις.
Ψ(ηφίσματι) β(ουλῆς)] δ(ήμου).

Den Eingang entlehne ich der Inschrift aus Pergamon 184. Das Beiwort trägt dem Umstand Rechnung, daß der

vorauszusetzenden Einrückung des Pentameters wegen in dem Hexameter eine etwas größere Zahl von Buchstaben zur Ergänzung kommt; eine genaue Berechnung der Lücken ist selbstverständlich unmöglich und vielleicht verdient eine Herstellung den Vorzug, die nach dem äußerst wahrscheinlichen *Μούσαις* ein Beiwort zu *ὑπάτων* setzt, z. B. *ἐνδόξων*, *εὐκλείτων* oder wie immer, und vor *μνῆμα* ein Beiwort zu *χοροστασίης*, z. B. *εὔυμνον*. *Περίφρων* ist in der Odyssee ein häufiges Beiwort für Penelope, XI 345 auch der Königin der Phäaken und XIX 345 der Eurykleia zugeteilt. Die so bezeichnete Amphikleia war offenbar Philinos enge verbunden. Einer Amphikleia hat die Stadt Thespiai ein Standbild gesetzt, mit der Inschrift BCH XXVI 303 n. 27:

Φλ. Ἀμφίκλειαν
τὴν κρατίστην
Φλ. Ἀμφικλέους
θυγατέρα ἡ πα-
τρὶς τὴν εὐεργέ-
τιν.
ψ

Als ihr die Bürgerschaft solche Ehre erwies, scheint Amphikleia noch unverheiratet gewesen zu sein, denn die Inschrift nennt nur ihren Vater, keinen Gatten. Ihr Vater wird der *T. Φλάουιος Ἀμφικλῆς* sein, den die Liste IG VII 1772, der vorkommenden Flavier und Aelier wegen nicht älter als das zweite Jahrhundert, der fehlenden Aurelier wegen aus der Zeit vor Caracalla, als Sieger *συνωρίδι τελείᾳ* aufführt.

Jamot hat es (p. 318) für unmöglich erklärt zu entscheiden, ob diese Flavia Amphikleia die Mutter oder die Frau des T. Flavius Philinos II. sei. Ist meine Ergänzung des zweiten Verses wenigstens dem Sinne nach richtig, so hat Philinos das Denkmal, dem die Inschrift gilt, zur Erinnerung an seine Agonothesie errichtet, vgl. BCH XXVI 302 n. 23; daß dieses Denkmal aus mehr als einem Standbilde bestand, zeigt die Anreihung des Namens der Amphikleia in der dritten Zeile. Da für die Zeitgenossen selbstverständlich und auch für spätere Betrachter des Denkmals unschwer kenntlich war, in welchem Verwandtschaftsverhältnis die Dargestellten zu dem Stifter standen, war eine ausdrückliche Angabe darüber auch in dem Ge-

dichte nicht unbedingt erforderlich. Im Hinblick auf das Beiwort *περίφρων* darf Amphikleia jedenfalls eher als Frau oder Mutter des Philinos, denn als eine noch jugendliche Schwester oder Tochter gelten. Ob außer dem Standbilde der Amphikleia nur eines oder zwei als Gegenstand derselben Weihung in dem dritten Verse des Gedichtes erwähnt waren und Philinos auch sein eigenes oder nur Standbilder seiner Angehörigen geweiht hat, bleibt fraglich; ebenso, ob auf der Basis eine Gruppe Platz gefunden haben kann oder neben ihr eine oder zwei andere Basen mit entsprechenden Inschriften gestanden haben. Aus Jamots Beschreibung geht nur soviel hervor, daß die Hälfte des Steines oder wenigstens seiner Vorderseite erhalten ist; von Standspuren auf der Oberseite der Basis wird nichts berichtet, vielleicht fehlt somit der Deckstein. Falls nur die Eltern des Stifters durch Standbilder verewigt waren, kann statt *αὐτὸν καὶ Μόνδωνα* an *τιμήσας Μόνδωνα περίφρονα τ' Ἀμφίκλειαν* gedacht werden. Mir fehlt die Zeit, die verschiedenen Möglichkeiten der Ergänzung an der Gesamtheit der auf die Familie bezüglichen Denkmäler und an dem von Dittenberger zu IG VII 1830 und von P. Jamot BCH XXVI 321 aufgestellten Stammbaum auf ihre Wahrscheinlichkeit zu prüfen und diesen selbst auf seine Richtigkeit zu untersuchen. Nur soviel sei bemerkt, daß dem Hause, dem Amphikleia entstammt, vielleicht auch der Amphikles angehört, der durch die von mir *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892 *σ.* 173 veröffentlichte Grabschrift aus Politika bei Chalkis Sylloge 891 bekannt ist; der frühverstorbene *δεσπόσυνος* Amphikles, wie ich Beiträge S. 98 bemerkte, wahrscheinlich der von Philostratos *βίοι σοφιστῶν* II 8 und 10 erwähnte Freund des Herodes Atticus, nennt sich ebenfalls *γένεος φερεκυδέος ἐξ ὑπάτων*. In diesem Zusammenhange ist zu beachten, daß ein *Φλάουιος Ἀμφικλῆς* — vielleicht der früher erwähnte Vater der Amphikleia? — als *ἄρχων* der Panhellenen (vgl. Dittenberger zu OGI 504) in der Weihinschrift *Ἐφημ. ἀρχ.* 1894 *σ.* 184 n. 29 aus Eleusis erscheint. In Ephebenlisten aus Athen begegnen ferner ein *Φλάβιος Ἀμφικλῆς Σφήττιος* IG III 1171. 1172 (zwischen 197/8 und 207/8 n. Chr.) und ein *Φλάβιος Ἀμφικλῆς* als Angehöriger der Phyle *Πτολεμαΐς* IG III 1199 (nach 230 n. Chr.). Nach P. Jamot p. 320 hat Philinos III. seine hohen römischen Ämter unter Hadrian oder Antoninus bekleidet, Phi-

linos IV. unter Marc Aurel oder Commodus gelebt, und der Nachdruck, mit dem der Stifter des Weihgeschenks in dem von mir besprochenen Epigramm seine Abkunft von *ὕπατοι* erwähnt, würde besonders begreiflich sein, wenn er solche nicht nur väterlicher-, sondern auch mütterlicherseits zu Ahnen hatte. Vielleicht sind meine Vermutungen dem Gelehrten, dem wir die Ausgrabungen im Musental verdanken, ein Anlaß zu erneuter Behandlung der von ihm in der Abhandlung ,Deux familles thespiennes pendant deux siècles' erörterten Fragen.

3. Die Grenze der Ἑλικωνιὰς γᾶ von Lebadeia.

Eine Säule aus Kalkstein, in Granitsa gefunden und jetzt im Museum zu Lebadeia aufbewahrt, trägt die BCH XXVI 570 ohne Ergänzung veröffentlichte Inschrift:

ΩΝΙΑΔΟΣΓΑΣ
ΔΕΙΗΩΜΠΟΤΙ
ΒΟΙΩΤΟΙΩΡΙΤΤΑΓ
ΝΕΣΤΑΜΠΑΓΑΩΝ
ΩΣΤΑΑΚΡΑΩΣΥ
ΟΜΒΩΜΟΝΤΩΔΙ
Ω

Der Herausgeber beschränkt sich auf die Bemerkung: ,On sait qu'il y a des sources thermales à Granitsa', und in seinem Bulletin épigraphique wirft A. J.-Reinach, REG XXI 166 die Frage auf, ob die Inschrift vielleicht metrisch sei und die Weihung eines Altars an Zeus angehe. Offenbar handelt es sich aber um eine Grenzinschrift. Das beweisen schon die Worte *Βοιωτοὶ ὥριτταγ*; so steht auf einem Felsen am Kopaissee *"Ορια Κωπήων ποτ' Ἀκρηφιεῖας ὁριττάντων Βοιωτῶν* IG VII 2792 (Sylloge 454; Ed. Meyer, Theopomps Hellenika 96) und in ausführlicher Fassung bietet sich lehrreich zum Vergleiche die Inschrift, die auf der Rückseite der großen ehernen Stele aus Thermon *Ἐφημ. ἀρχ.* 1905 *σ.* 55 ff. steht:

Στραταγέοντος Χαριξένου τὸ τέταρτον
κρῖμα γαϊκὸν Στρατικοῦ τέλεος. Τάδε
ἔκριναν Θυρρείων οἱ γαοδίκαι : ὅρια τᾶς χώ-
ρας Οἰνιάδαις ποτὶ Ματροπολίταις τὸ δια-
τίχισμα καὶ ἀπὸ τοῦ διατειχίσματος
εὐθυωρίαι διὰ τοῦ ἕλεος εἰς θάλασσαν.

Was sonst von der Inschrift aus Granitsa erhalten ist, wird unter der Annahme, es handle sich um eine Grenzinschrift, ohne weiteres verständlich, und der Stein selbst eignet sich nach Material und Form vortrefflich für einen *ὅρος* oder *τέρμων*.

In der ersten Zeile der Inschrift ist offenbar von der [*Ἑλικ*]*ωνιὰς γᾶ* die Rede, in der zweiten von den Bewohnern der Stadt Lebadeia und dann von denen einer anderen Stadt, deren Namen mit dem [*Λεβα-* oder *Λεπα*]*δειήωμ* (vgl. Sylloge 557 Z. 28) durch *ποτί* verbunden ist. Daß diese Nachbarstadt nur Koroneia sein kann, lehrt der Fundort; über den Namen ihrer Bewohner vgl. W. Dittenberger, Hermes XLI 175; H. Pomtow, ebenda S. 362. Aus Z. 3 geht hervor, daß die Festsetzung der Grenze durch das *κοινὸν Βοιωτῶν* erfolgt ist, ebenso wie die der Grenze zwischen Akraiphion und Kopai; auch sonst haben in Griechenland Bünde für die Ordnung der Gebietsstreitigkeiten ihrer Mitglieder gesorgt, so das *συνέδριον τῶν Ἑλλήνων* in Sachen der Melier und Kimolier IG XII 3, 1259 (Sylloge 428), die Aitoler in Sachen der Städte Meliteia und Pereia IG IX 2, 205 (Sylloge 425), vgl. BCH XXV 337 ff. (IG IX 2 p. X f.) und der Städte Oiniadai und Matropolis laut der soeben angeführten Inschrift *Ἐφημ. ἀρχ.* 1905 *σ.* 55, die Achaier in Sachen der Korinthier und Epidaurier IG IV 926. Von dieser Grenze handelt der zweite Teil der Inschrift Z. 4 ff. Kenntlich ist, daß sie *ἐς* (d. i. *ἐκ*, vgl. R. Günther, Idg. F. XX 15; F. Solmsen, Rhein. Mus. LXIII 330) *τᾶμ παγάων* (über die Bedeutung des Wortes U. v. Wilamowitz, Euripides Herakles² II 94) ausgeht, also doch wohl von den warmen Quellen bei Granitsa, und dann *ὡς τὰ ἄκρα* läuft. Von *ἄκρα* ist in verwandten Inschriften oft die Rede; ich führe nur aus der bilinguen Urkunde von Delphi CIL III p. 987, 567 an: Z. 21 *εἰς ἄκρα Κολώφεια εἰς ὀρθόν· ἐξ ἄκρων κτλ.* vgl. Z. 23. 41 ff.; IG IX 2, 205 Z. 7 *κατὰ τῶν ἄκρων*; Athen. Mitt. XXIX, Beilage zu S. 364 ff. Z. 2. 34 *κατ' ἄκρον*; somit war auch in der Inschrift aus Delphi BCH XXV 337 ff. Z. 22 und sonst *ἐπὶ τὸ ἄκρον* nicht als Ortsname zu nehmen. Zu verstehen ist *ὡς τὰ ἄκρα* nicht von der Richtung auf — in diesem Sinne würde *ὡς ἐπὶ* gesagt sein, vgl. L. Radermacher, Philol. N. F. XIV 496 — sondern von dem dem Zug

der *ἄκρα* entsprechenden Verlaufe der Grenze, vgl. z. B. *ὡς ὁ Σέδαμνος ἐς Καρύμας* GDI 5060 Z. 63, *ὡς ἁ στεφάνα* und *ὡς ἁ ὁδός* ebenda Z. 64, *ὡς τὰ ὅρια, ὡς αἱ σκαφιαί, ὡς ὁ τοῖχος, ὡς οἱ πάσσαλοι* — dadurch wird die Deutung bestätigt, die U. v. Wilamowitz IG IX 2 p. IX zu n. 205 für die *σπόλοι* (nicht *πόλοι*) in der Inschrift aus Delphi BCH XXV 337 Z. 24 *ἐπὶ τοὺς σπόλους τοὺς ὁμολόγους* (vgl. IG XIV 645, I Z. 65. 72) und Z. 29 *ἐπὶ τὸ ἄκρον ὥσπερ οἱ σπόλοι ἔχουσιν* gegeben hat — *ὡς ἁ ὁδὸς, ὡς ὁ τέρμων, ὡς ὁ τρίβος, καθὼς ὁ πύργος, ὡς αἱ ῥάμνοι* IG XIV 352 (GDI 5200) usw. Dazu tritt noch *ὡς ὕ[δωρ ῥεῖ]*. Diese Formel kehrt in anderen Inschriften ähnlichen Inhalts wieder, mit einem bemerkenswerten Zusatze in dem soeben von W. Vollgraff BCH XXXIV 331 veröffentlichten Vertrage von Knosos und Tylisos aus Argos, der in Z. 6 ff. die *ὅροι τᾶς γᾶς* aufführt: *hᾶι hύδōρ ῥεῖ τὤμβριον*; GDI 5016 Z. 11 *κἂν ῥόον κηπὶ τὸν κριθθὸν κοῖλον ἐς τὰν δεξιὰν ᾇ ὕδωρ ῥεῖ ἐς τὸνς τῶν Ϝαξίων ὤρονς*, 5075 Z. 51 *ὅροι τᾶς Λατίων χώρας· ἀπὸ θαλάσσας ἂμ ποταμὸν τὸν Κυμαῖον ᾇ ὕδωρ ῥεῖ ἐς τὰν Ἱππάγραν*, eine Stelle, die deutlich zeigt, daß die Richtung aufwärts gemeint ist und *ὡς ὕδωρ ῥεῖ* nicht immer die Richtung abwärts anzeigt; ferner in Z. 61. 64 derselben Inschrift und IG IX 2, 205 Z. 7 *ἀπὸ τῶν Εὐρυνίων κατὰ τῶν ἄκρων ὡς ὕδωρ ῥεῖ ἐν τὸν Εὔρωπόν*; Mon. bil. aus Delphi CIL III p. 987, 567 Z. 24 *ὡς ὕδωρ ῥέει*; I. v. Priene 37 Z. 107. 109 *ὡς ὑδάτων ῥοαί*. Die Grenze endet bei dem Altar *τῶ Δι—*, doch wohl des Zeus, und da kurze Zeilen an sich wahrscheinlich sind, hoffe ich nicht auf Widerspruch zu stoßen, wenn ich in dem in der letzten Zeile erhaltenen Ω das Ende eines Beinamens dieses Zeus suche. Eine gesicherte Ergänzung der Lücken, die in Z. 4 und 5 der Inschrift bleiben, ist bei dem Fehlen sachlicher Anhaltspunkte nicht zu erwarten.

Mit *ἐς τᾶμ παγάων* scheint die Beschreibung der Grenze zu beginnen, *ὡς* (oder wie immer)] *Βοιωτοὶ ὥριτταγ* kann sehr wohl den ersten Teil der Inschrift schließen; so ist es schwer, den Inhalt des zwischen diesen Worten Ausgefallenen zu erraten. Mit *κατ τὰγ κρίσιν* will ich nur eine Möglichkeit bezeichnen; auch sonst wird zwischen *κρίνειν* und *ὁρίζειν* unterschieden, z. B. I. v. Priene 37 Z. 12, 41 Z. 11 f. Mit dem *ὁρίζειν*

wird aber auch *τερμάζειν* verbunden, z. B. in der großen Inschrift aus Herakleia IG XIV 645, I Z. 10 *καθὰ [ὡρ]ίξαν καὶ ἐτερμάξαν καὶ συνεμετρήσαν καὶ ἐμερίξαν* und II Z. 8 *καθὰ ὡρίξαν καὶ συνεμετρήσαν καὶ ἐτερμάξαν καὶ ἐμερίξαν*; so könnte auch hier dem [*ὡς*] *Βοιωτοὶ ὥριτταγ* folgen [*καὶ ἐτέρμαξα*]*ν* (vgl. M. Buttenwieser, Indogerm. Forsch. XXVIII 14). In Z. 5 würde nach *τᾶμ παγάων* die Lücke füllen: [*τᾶν θερμάων*], doch vermag ich die Verbindung sonst nicht nachzuweisen; auch kann an dieser Stelle eine Angabe über den Verlauf der Grenze zwischen dem Ausgangspunkt, den *παγαί*, und den *ἄκρα* gestanden haben, z. B. *εὐθυωρίῃ*, wie in der S. 13 angeführten Inschrift aus Thermon.

Das Wesentliche und Erreichbare ist in folgender Herstellung enthalten:

[*Ὅρια Ἑλικ*]*ωνιάδος γᾶς*
[*πόλι Λεβα*]*δειήωμ ποτὶ*
[*Κορωνῆας ὡς*] *Βοιωτοὶ ὥριτταγ*
[etwa 10 Buchst. -]*ν ἐς τᾶμ παγάων*
[etwa 9 Buchst.] *ὡς τὰ ἄκρα ὡς ὕ-*
[*δωρ ῥέει ἐπὶ τ*]*ὸμ βωμὸν τῶ Δι-*
[*ὸς τῶ Ἑλικωνί*]*ω* (oder *Λαφυστί*]*ω*?).

Die sprachliche Fassung, die sich für die beiden ersten Zeilen ergibt, deutet darauf, daß die *Ἑλικωνιὰς γᾶ* zu dem Gebiete von Lebadeia gehörte. Auf diesem vermutlich heiligen helikonischen Lande einen Altar des *Ζεὺς Ἑλικώνιος* vorauszusetzen, liegt nahe. Bekanntlich läßt Hesiod Theog. 1 ff. die *Μοῦσαι Ἑλικωνιάδες αἵθ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε* tanzen *περὶ κρήνην ἰοειδέα καὶ βωμὸν ἐρισθένεος Κρονίωνος*; die folgenden Verse 5—10, die diesen Reigen *ἀκροτάτῳ Ἑλικῶνι* stattfinden lassen, sind längst als eine Einlage erkannt (U. v. Wilamowitz, Isyllos 108). Aber die Zagora genannten Höhen des eigentlichen östlichen Helikon (A. Philippson, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde XXV 353 ff., XXIX 7) liegen von Lebadeia und Koroneia so weit ab, daß sie in einer bei Granitsa gefundenen Grenzinschrift nicht erwähnt sein können. Der Altar, bis zu dem die Grenze der *Ἑλικωνιὰς γᾶ* von Lebadeia gegen das Gebiet von Koroneia einst strittig war, ist vielmehr auf dem Berge zu suchen, der sich südöstlich von Lebadeia und westlich von Koroneia er-

hebt. Auf dem kraterähnlichen Rücken dieses Berges liegt, unmittelbar nördlich von dem 896 *m* hohen Gipfel, das Dorf Granitsa, das den Kalyvia Granitsas am Fuße des Berges den Namen gegeben hat, und ein Kloster Hagios Georgios, beide nach Lolling's Angaben in Baedeker's Griechenland [5] S. 161 gänzlich verlassen. Die Kalyvia Granitsas werden auch mit der Fundangabe ‚Granitsa' gemeint sein, da sich W. Vollgraff's Verweis



Ausschnitt aus A. Philippson's Karte des Kopais-Sees und seiner Umgebung.
1 : 150 000.

auf die warmen Quellen ‚bei Granitsa' nur auf die Quellen beziehen kann, die nach der von A. Philippson in der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde XXIX Taf. 1 veröffentlichten Karte, aus der vorstehend ein Ausschnitt wiederholt ist, zwei Kilometer von jenen Kalyvia entfernt sind. Nach Pausanias IX 34, 5 ist dieser Berg südöstlich von Lebadeia und westlich von Koroneia das Laphystion und lag an seinem Ostabhange der heilige Bezirk des *Ζεὺς Λαφύστιος*. Er sagt,

nachdem er über Koroneia gehandelt hat: ,*ἐς δὲ τὸ ὄρος τὸ Λαφύστιον καὶ ἐς τοῦ Διὸς τοῦ Λαφυστίου τὸ τέμενός εἰσιν ἐκ Κορωνείας στάδιοι μάλιστα εἴκοσι. λίθου μὲν τὸ ἄγαλμά ἐστιν· Ἀθάμαντος δὲ θύειν Φρίξον καὶ Ἕλλην ἐνταῦθα μέλλοντος πεμφθῆναι κριὸν τοῖς παισί φασιν ὑπὸ Διὸς ἔχοντα τὸ ἔριον χρυσοῦν καὶ ἀποδρᾶναι σφᾶς ἐπὶ τοῦ κριοῦ τούτου. ἀπωτέρω δέ ἐστιν Ἡρακλῆς Χάροψ ἐπίκλησιν· ἐνταῦθα δὲ οἱ Βοιωτοὶ λέγουσιν ἀναβῆναι τὸν Ἡρακλέα ἄγοντα τοῦ Ἅιδου τὸν κύνα* (U. v. Wilamowitz, Euripides Herakles [2] I 34 f.). *ἐκ δὲ Λαφυστίου κατιόντι ἐς τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς τὸ ἱερὸν πόταμός ἐστιν Φάλαρος ἐς τὴν Κηφισίδα ἐκδιδοὺς λίμνην. τοῦ δὲ ὄρους τοῦ Λαφυστίου πέραν ἐστὶν Ὀρχομενός*. Diese Angabe bestimmt die Lage des Laphystion. Die Lage von Koroneia in dem Tale von H. Georgios, nicht, wie die Karte in Baedeker's Griechenland [5] (ebenso in früheren Auflagen) und die Beschreibung S. 180 angibt, westlich vom Flusse Phalaros am Ostfuße des Laphystion bei dem Dorfe H. Georgios, sondern östlich über seinem rechten Ufer, ist durch die von Leake, Northern Greece II 133 ff. beschriebenen Ruinen gesichert (weitere Angaben bei Frazer, Pausanias's Description of Greece V 170; H. Hitzig und H. Blümner, Des Pausanias Beschreibung von Griechenland III 1, 497). Das *τέμενος* des Zeus Laphystios wird demnach auf der Westseite des Tales zu suchen sein, und zwar, wenn ich ohne eigene Anschauung von den Örtlichkeiten eine Vermutung wagen darf, bei H. Georgios oder südlich in der Gegend Pontza, bei der Quelle, die Leake nach Finlay's Mitteilungen p. 134 erwähnt, und der Kapelle der Taxiarchen, vgl. IG VII 2879 ff. Die warmen Quellen bei Granitsa, in A. Philippson's Karte durch drei schwarze Punkte bezeichnet, gehören ihrer Lage nach sicherlich zum Gebiete von Koroneia und der Bach, den sie speisen, wird dessen Grenze nach Nordwest und Norden gebildet haben, so daß die ganze Niederung an der Herkyna Lebadeia zukommt; der südwestliche Verlauf der Grenze von den warmen Quellen an — denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind mit den *παγαί* eben diese Quellen gemeint, nicht irgendwelche andere — wird sich vermutlich im Gelände selbst mit Hilfe der Inschrift, die dem Abdruck nach in das vierte oder dritte oder spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gehört, verfolgen lassen. Hoffentlich wird diese kleine Untersuchung in

Bälde angestellt und mit ihr eine größere Unternehmung verbunden, auf deren Bedeutung ich nachdrücklichst hinweisen möchte: die Aufdeckung des Heiligtums der Ἀθηνᾶ Ἰτωνία bei Mamura, dessen Lage durch die von P. Foucart BCH IX 427 ff. erläuterten Inschriften (s. auch BCH XXII 271, mit J. Partsch's Bemerkung, Griechisches Bürgschaftsrecht I 120) und die von A. de Ridder gefundenen Porossäulen (G. Radet, L'histoire et l'œuvre de l'École française d'Athènes p. 298) bestimmt ist.

Bei dieser Gelegenheit sei auch auf eine andere dankbare Aufgabe hingewiesen, die zum Teil durch Stubenarbeit, zum Teil durch Beobachtung im Gelände selbst zu lösen ist: die Sammlung der inschriftlich in nicht geringer Zahl erhaltenen Grenzregelungen, sowohl der Grenzregelungen innerhalb einzelner Staatsgebiete wie der Grenzregelungen zwischen verschiedenen Staatsgebieten, die so häufig durch Schiedsspruch fremder Richter erfolgt sind (J. Partsch, Die Schriftformel im römischen Provinzialprozeß S. 1 ff.; H. F. Hitzig, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, XXVIII., roman. Abt., S. 249 ff.). Unter steter Berücksichtigung des wissenschaftlichen und des neugriechischen, aber auch des lateinischen Sprachgebrauches wird die Arbeit die technischen Ausdrücke der Vermessung und Grenzbeschreibung, die Bezeichnungen für alle Erscheinungen im Gelände, die Flurnamen, die Angaben über Baulichkeiten und Bewirtschaftung zu behandeln, die Aussagen der Schriftsteller über die Gebietsverhältnisse heranzuziehen und in nicht wenigen Fällen von besonderer geschichtlicher und topographischer Bedeutung die Grenzen, soweit es angeht, auf der Karte und, namentlich wenn Grenzsteine und -marken noch vorhanden sind, durch sie unterstützt, an Ort und Stelle selbst zu verfolgen haben.

4. Beschluß der Trozenier zu Ehren des Zenodotos.

Der Bericht des Cyriacus von Ancona über seine Reise im Peloponnes, den soeben R. Sabbadini, Miscellanea Ceriani p. 202 ff. herausgegeben hat, enthält auf f. 114^{v} (p. 227) die Abschrift eines bisher unbekannten Beschlusses der Trozenier.

‚Ad alium antiquum et semifractum ab ipso capite lapidem doricis egregiis litteris inscriptio.'

ΤΑΣ.ΕΙΣ.ΤΟΝ.ΔΑΜΟΝΤΩΝΤΡΟΖΑΝΙΩΝΚΑΙ
ΤΑΣ ΕΙΣ ΠΡΟΤΕΡΟΝΔΩΡΕΑΣΔΕΔΟΜΕΝΑΣΕΙΜΕΝ
ΑΥΤΩΙΔΕΔΟΣΘΑΙΔΕΑΥΤΩΙΚΑΙΕΜΠΡΥΤΑΝΕΙΩΙΣΙΤΗΣΙΝ
ΚΑΙΕΣΤΟΥΣΑΓΩΝΑΣΕΣΚΑΡΥΣΣΕΣΘΑΙΕΣΠΡΟΕΔΡΙΑΝ
ΑΥΤΟΝΚΑΙΕΚΓΟΝΟΥΣΕΜΠΡΟΣΘΑΙΔΙΕΤΟΝΙΑΡΗΤΩΝ
ΔΙΩΔΕΚΑΘΕΚΑΘΕΩΝΖΗΝΟΔΟΤΩΙΚΑΙΕΚΓΟΝΟΙΣ
ΠΟΛΛΑΚΑΙΑΓΑΘΑΟΚΑΙΠΑΝΔΑΜΙΟΡΓΙΑΚΑΡΙΣΤΑΤΑΙ
ΚΑΙΕΙΤΙΝΟΣΚΑΑΛΛΟΥΔΕΗΤΑΙΤΟΥΔΑΜΟΥΤΟΥΤΡΟ
ΖΑΝΙΩΝΥΠΗΡΕΤΕΝΑΥΤΩΙΚΑΙΕΚΓΟΝΟΙΣΑΝΓΡΑ
ΤΑΙΔΩΤΟΔΕΤΟΨΑΦΙΣΜΑΕΝΣΤΑΛΛΙ*ΟΙΝΑΙ
ΚΑΙΣ*ΩΣΑΙΕΣΤΟΙΑΡΟΝΤΟΑΠΟΛΛΩΝΟΣΤΟΥΘΕ*
ΡΙΑΤΟΝΔΕΒΟΥΛΛΑΝΤΑΤΑΝΥΠΟΡΓΙΑΝΠΑΡΕΧΕΝ
ΤΙΜΑΝΕΙΓΕΠΡΟΕΣΤΑΙΕΙΒΟΥΛΑΣΔΑΜΕΑΣΑΡΚΦΙ
ΕΓΡΑΦΟΦΙΛΟΤΟΚΑΛΟΔΑΜΟΥ

R. Sabbadini hat eine ‚ricostruzione approssimativa' versucht, die an einer Reihe von Stellen den Text nicht in Ordnung bringt, aber unschwer durch den Vergleich mit anderen Beschlüssen der Trozenier, deren zwei ich neulich Jahreshefte XI 70 ff. besprochen habe, zu berichtigen ist. Ich lese:

[ἐπαινέσαι Ζηνόδοτον κτλ. ἀρετᾶς ἕνεκα καὶ εὐνοίας]
τᾶς εἰς τὸν δᾶμον τὸν Τροζανίων καὶ [πάσας]
τὰς [[εἰς]] πρότερον δωρεὰς δεδομένας εἶμεν [κυρίας]
αὐτῶι· δεδόσθαι δὲ αὐτῶι καὶ ἐμ πρυτανείωι σίτησιν
καὶ ἐς τοὺς ἀγῶνας ἐσκαρύσσεσθαι ἐς προεδρίαν
αὐτὸν καὶ ἐκγόνους· ε[ὔχε]σθαι δ[[ι]]ὲ τὸν ἱαρῆ τῶν
δ[υ]ώδεκα θ[[εκαθ]]εῶν Ζηνοδότωι καὶ ἐκγόνοις [αὐτοῦ?]
πολλὰ καὶ ἀγαθά, ὅκα [ἁ π]αν(?)δαμιοργία κα[θ]ιστᾶται,
καὶ εἴ τινός κα ἄλλου δέηται τοῦ δάμου τοῦ Τρο-
ζανίων, ὑπηρετὲν αὐτῶι καὶ ἐκγόνοις. ἀγγρά-
[ψ]αι δὲ τόδε τὸ ψάφισμα ἐν στάλ[ᾳ] λιθίναι
καὶ σ[τῆ]σαι ἐς τὸ ἱαρὸν το[ῦ] Ἀπόλλωνος τοῦ Θε-
αρί[ου]· τ[ὰ]ν δὲ βουλ[[λ]]ὰν τὰ[[τα]]ν ὑποργίαν παρέχεν.
Τίμ[ω]ν εἶπε· προεστά[τ]ει βουλᾶς Δαμέας Ἀρκ[ε]φί[λου?,]
ἔγραφ[ε] Φιλ[ώτας?] [Φι]λοδάμου.

Die Bemerkung des Herausgebers ‚se non c' inganniamo, a questo decreto dei Trozeni risposero gli Ateniesi col decreto del CIG (Boeckh) 106' ist nur insoferne richtig, als sich dieser

angeblich athenische Beschluß ebenfalls auf einen *Ζηνόδοτος*, aller Wahrscheinlichkeit nach denselben Mann, bezieht.

Leider ist auf dem jetzt in Cambridge aufbewahrten Steine von einem ausführlicheren Beschlusse *περὶ Τροζηνίων* nur der zweite Teil eines Beschlusses des Rates und der auf Grund dieses *προβούλευμα* zustande gekommene, lediglich die Aufzeichnung anordnende Beschluß der Volksgemeinde erhalten, folgendermaßen lautend (Ch. Michel, Recueil 452):

[— — — — — — — — — — — — — ἐν Τρο-]
ζῆνι ἐν στήλῃι ἐν τῶι ἱερῶι· ἐπαινέσαι δὲ καὶ
Ζηνόδοτον Βαυκιδέως, ἐπειδὴ Τροζήνιοι γε-
γράφασιν ἐν τῶι ψηφίσματι τῶι πρὸς τὴν πό-
λιν ὅτι ἀνὴρ ἀγαθὸς γέγονε περὶ τὸν δῆμον
τὸν Τροζηνίων καὶ συνηγωνίσατο αὐτοῖς εἰς τὴν
ἐλευθερίαν τῆς πόλεως καὶ τὴν ἐξαγωγὴν
τῆς φρουρᾶς ἀξίως τῆς τε πατρίδος καὶ τῆς
οἰκειότητος καὶ εὐνοίας τῆς ὑπαρχούσης
τῆι πόλει πρὸς Τροζηνίους· καλέσαι δὲ αὐτ[όν]
καὶ εἰς πρυτανεῖον ἐπὶ δεῖπνον.
Ἔδοξε τῶι δήμωι· Ἰατροκλῆς Πυθίωνος εἶπ[ε·
τὰ μὲν ἄλλα καθότι ἡ βουλὴ ἐψηφίσατο, τὸ δὲ
ψήφισμα τὸ περὶ Τροζηνίων ὃ προεβούλευ[σεν
ἡ βουλὴ ἀναγράψαι ἐν στήλῃι λιθίνῃι καὶ σ[τῆ-
σαι ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος. ἐπιμεληθ[ῆναι
δὲ τῆς ἀναγραφῆς τοὺς ἐξεταστάς· τὸ [δὲ
ἀνά]λωμα τὸ εἰς τὴν στήλην δοῦναι το[ὺς
ταμίας].

Mit Recht hat E. L. Hicks JHS II 98 ff. diese beiden Beschlüsse, die schon U. Köhler richtig aus der Sammlung der attischen Urkunden ausgeschieden hatte, Halikarnassos, einer Tochterstadt von Trozen, zugeteilt. Da die Schrift in frühhellenistische Zeit weist, glaubte er die Befreiung Trozens, bei der Zenodotos mitgewirkt hatte, in das Jahr 303 v. Chr. setzen zu sollen, als Demetrios sich nach dem Peloponnes begab und nach Plutarch Dem. 25 *οὐδενὸς ὑφισταμένου τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ φευγόντων καὶ προιεμένων τὰς πόλεις, προσηγάγετο τήν τε καλουμένην Ἀκτὴν καὶ Ἀρκαδίαν πλὴν Μαντινείας καὶ Ἄργος* (vgl. nunmehr BCH XXXII 236 ff.) *καὶ Σικυῶνα καὶ Κόρινθον ἐλύσατο τά-*

λαντα δοὺς ἑκατὸν τοῖς φρουροῦσιν. Eine andere Möglichkeit haben B. Niese, Geschichte II 12 Anm. 1 und E. Preuner, Ein delphisches Weihgeschenk S. 85 angedeutet. Nach Polyain II 29, 1 und Frontin III 6, 7 hat der Lakedaimonier Kleonymos, der Sohn des Königs Kleomenes, zur ‚Befreiung' der Stadt erschienen und von Freunden wirksam unterstützt, Trozen erobert, Eudamidas, den Feldherrn des Krateros, und seine Truppen vertrieben und einen spartanischen Harmosten (vgl. Ed. Meyer, Theopomps Hellenika S. 269 f.) mit einer Besatzung eingesetzt. Droysen hat das Ereignis III 1, 199 in das Jahr 277/6 gesetzt, Niese es unter dem Jahre 281/0 erzählt, aber ausdrücklich darauf verwiesen, daß es auch in die Jahre 274 oder 273 gehören könne, als Kleonymos mit Pyrrhos gemeinsame Sache machte. Hat diese Eroberung aber Trozen wirklich die Freiheit gegeben? Wie dem auch sei, der von Cyriacus abgeschriebene Beschluß kann sich sehr wohl auf denselben Zenodotos beziehen. Seine Zeit zu bestimmen, hält freilich schwer. Die Orthographie ist tadellos, von einer unsicheren Stelle in Z. 10 abgesehen, wo in ΕΝΣΤΑΛΛΑΙ*ΟΙΝΑΙ das Iota in der ersten Endung vielleicht wie sonst öfter in der Folge zweier oder mehrerer Dative nicht geschrieben ist (vgl. E. Nachmanson, Laute und Formen der magnetischen Inschriften S. 59 Anm. 2; Edwin Mayser, Grammatik der Papyri S. 125. 133); dagegen ist zweifelhaft, wie viel Gewicht den Formen Ζ Θ und Π in Abschrift und Abdruck beizumessen ist.

Der Vergleich mit den wenigen sonst bekannten Beschlüssen der Trozenier bleibt ohne Ergebnis für die Zeitbestimmung. Die bezeichnende Formel *τὰν βουλὰν τὰν ὑπουργίαν* (in dem neuen Beschlusse *ὑποργίαν*) *παρέχεν* kehrt in den beiden in Theangela gefundenen Beschlüssen Jahreshefte XI 70 ff. wieder. Diese schließen wie IG IV 757 A Z. 10 mit dem Vermerke *ἁ βουλὰ εἶπεν*, der Beschluß für Zenodotos nennt dagegen wie IG IV 748 den Antragsteller mit Namen: *Τίμ[ω]ν εἶπε*, und außerdem den *προστάτας* des Rates und den Schreiber: *προεστά[τ]ει βουλᾶς Δαμέας* ΑΡΚΦΙ — ein Name, der nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist, vielleicht *Ἀρκ(= χ)[ε]φίλου* wie IG II 959 c II Z. 9 — *ἔγρα*ΦΟΦΙΛΟΤΟΚΑΛΟΔΑΜΟΥ, offenbar *ἔγραφε* oder *ἔγραψε* (vgl. IG XII 2, 15 Z. 37; H. Jacobsthal, Indogerm. Forsch. XXI Beiheft S. 6. 13) und ein Name, der entweder mit ΦΙΛ-

anfängt, eher *Φίλο[ι]το[ς* als z. B. *Φιλ[ώ]τ[ας]*, wie Sabbadini vorschlägt, oder mit ΦΙΛΟΣ endigt, z. B. *—όφιλο[ς]*; dann, da an *Καλοδάμου* nicht zu denken ist, doch wohl *[Φι]λοδάμου*. Zu weit läge ab *Φιλίσκος Κυδιμάχου*; ein Trozenier dieses Namens erscheint in dem Verzeichnisse von Proxenoi CIG 1936 Z. 5 (F. Bechtel, Bezzenberger's Beiträge XX 239; E. Preuner, Ein delphisches Weihgeschenk S. 62) aus der Zeit um 180 v. Chr.

Der *Ζηνόδοτος Βαυκιδέως*, dem der Beschluß der Halikarnassier gilt, ist, wie Z. 8 lehrt, Trozenier; auch der Vatersname *Βαυκιδεύς* weist dorthin und ein *Ζηνόδοτος Τροζήνιος* ist als Historiker bekannt (Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur II 399). Daß Zenodotos in Halikarnassos wegen seiner Verdienste um die Befreiung Trozens belobt und *ἐπὶ δεῖπνον* eingeladen wird, erklärt sich dadurch, daß Halikarnassos eine Tochterstadt von Trozen war und er, während Trozen in der Gewalt seiner Gegner war, verbannt in Halikarnassos, vielleicht schon vermöge der zwischen beiden Städten bestehenden Beziehungen als Bürger gelebt, dann, doch wohl als Demetrios seinen Zug durch Griechenland unternahm, sich an diesem beteiligt haben und nach der Befreiung Trozens in Halikarnassos erschienen sein mag. Jedenfalls ist auch der Zenodotos, dem der von Cyriacus abgeschriebene Beschluß gilt, ein um seine Vaterstadt sehr verdienter Mann gewesen, da dieser nicht nur alle ihm früher verliehenen Ehren bestätigt, sondern ihm auch Speisung im Prytaneion, einen Ehrensitz bei allen Agonen und besondere Auszeichnung durch Heroldsruf beim Erscheinen zuerkennt und dem Priester der zwölf Götter bei einer bestimmten Gelegenheit ein feierliches Gebet für Zenodotos und die Seinen aufträgt. Demnach ist es sehr wahrscheinlich, daß dieser Zenodotos der in seine Vaterstadt zurückgekehrte *Ζηνόδοτος Βαυκιδέως* ist, freilich aber, wenn alle Möglichkeiten in Betracht gezogen werden, auch nicht ausgeschlossen, daß es sich um den jüngeren Angehörigen eines Hauses handelt, das offenbar einst in Trozen eines der ersten war.

Da die Zeilen beider Inschriften ungefähr die gleiche Länge zeigen, indem sie durchschnittlich fünfzehn oder sechzehn Silben umfassen, also den Normalzeilen der literarischen Handschriften entsprechen (Jahreshefte III 165 f.; Beiträge S. 288), ist schließlich die Frage zu erörtern, ob sie nicht Bruch-

stücke einer und derselben Stele darstellen. Der Fundort des nach Cambridge gebrachten Steines ist unbekannt. Allerdings wird in dem Volksbeschlusse auf Antrag des *Ἰατροκλῆς Πυθίωνος* die Verewigung des Beschlusses *περὶ Τροζηνίων* in dem Heiligtum des Apollon — in Halikarnassos — verfügt; doch kann dieser Rats- und Volksbeschluß auch von den Trozeniern oder von Zenodotos in Trozen auf Stein verzeichnet worden sein. Daß auf einer Stele Beschlüsse verschiedener Gemeinden, neben solchen der Trozenier zu Ehren ihres Mitbürgers auch solche der Halikarnassier zu Ehren desselben Zenodotos verzeichnet gewesen sein und der eine die dialektische, die anderen die gemeingriechische Sprachform zeigen können, lehrt die Stele des Eudemos von Seleukeia, Reisen in Kilikien S. 108 ff. (Michel, Recueil 535). Der von Cyriacus abgeschriebene Stein ist seiner Beschreibung nach unten, wenigstens in dem schrifttragenden Teile, vollständig erhalten zu denken; dagegen müßte es als Zufall gelten, daß der nach Cambridge verschleppte Stein, nach E. L. Hicks ‚probably imperfect at the bottom‘, ebenfalls gerade mit dem Schluß einer Urkunde abbricht. Somit sehe ich mich außerstande, die Möglichkeit einer Zusammengehörigkeit beider Steine zu behaupten oder zu bestreiten.

Im übrigen bedürfen nur wenige Stellen einer Erörterung.

Am Anfange der zweiten Zeile wiederholt die Abschrift die zwei Worte, die am Anfange der ersten stehen. Wenn auch solche Versehen auf dem Steine vorliegen können, so sind sie doch wahrscheinlicher dem Abschreiber zur Last zu legen, weil sich ähnliche Wiederholungen, die man schwerlich alle dem Steinmetzen zur Last wird legen wollen, auch in Z. 6 ΔΙΩΔΕΚΑΘΕΚΑΘΕΩΝ und in Z. 12 ΤΟΝΔΕΒΟΥΛΛΑΝΤΑΤΑΝ finden. In Z. 2 erwartet man zudem *τὰς δωρεὰς τὰς πρότερον δεδομένας* oder *τὰς πρότερον δεδομένας δωρεάς*; vielleicht ist die Störung der Wortfolge eine Folge des Versehens, das zu Anfang der Zeile offenkundig ist. Nachlässige Steinmetze haben freilich nicht nur die Ordnung von Buchstaben und Silben, sondern auch von Worten vertauscht; so liest man GDI 5180 Z. 16 nach *εὐσεβείαι*: *τᾶι μεγίσται καὶ* statt *καὶ τὰ μέγιστα*. In der Freilassungsurkunde aus Physkos Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde S. 132 habe ich aber mit Unrecht an eine Verschreibung durch Versetzung der Buchstaben gedacht, da in

-ρεια μεν οἷς ὀνόματα einfach genug, wie ich nach Abschluß des Druckes alsbald erkannte und auch P. Foucart mir freundlichst mitteilte, σώματα ἀνδ]ρεῖα μὲν οἷς ὀνόματα κτλ. steckt (vgl. A. Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia p. 441).

Zu ἐσκαρύσσεσθαι ἐς προεδρίαν Z. 4 vgl. Aristophanes Ach. 135, Inschriften von Magnesia 7 b (Sylloge 480) Z. 10, 92 a Z. 6, b Z. 12; κηρύσσεσθαι OGI 218 Z. 26; εἰσκαλεῖσθαι OGI 213 Z. 36; ἀναγορεύεσθαι Inschriften von Pergamon 251 (Sylloge 592) Z. 22; παρακαλεῖν εἰς προεδρίαν Sylloge 479 Z. 17. In ΕΜΠΡΟΣΘΑΙΔΙΕ Z. 5 ist offenbar ΕΥΧΕΣΘΑΙΔΕ oder ΕΠΕΥΧΕΣΘΑΙΔΕ zu suchen. Der Beschluß der Pergamener Ath. Mitt. XXXII 257 ff. für Diodoros bestimmt Sp. II Z. 23 ff. (S. 262): ἐμ μὲν τῶι πρυτανείωι τὸν ἱεροκήρυκα μετὰ Μάνιον Ἀκύλλιον ἐπεύχεσθαι καὶ Διοδώρωι Ἡρώιδου Πασπάρωι εὐεργέτηι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀγομέναις ὑπὸ τοῦ δήμου τριετηρίσιν καὶ πανηγύρεσιν, ὅταν αἱ σπονδοποιίαι γείνωνται ἐν τῶι θεάτρωι; einige andere Beispiele bringt M. Holleaux BCH XXVIII 353. Den Anlaß, bei dem das Gebet für Zenodotos gesprochen werden soll, bezeichnet in Z. 7 ΟΚΑΙΠΑΝΔΑΜΙΟΡΓΙΑΚΑΡΙΣΤΑΤΑΙ. Darin scheint ὄκα deutlich, sodann δαμιοργία, schließlich καθίσταται oder κα[θ]ιστᾶται (vgl. Kühner-Blass, Gr. Gr. I 2, 201); schwerlich wird ὄκα = ὅτε mit dem freien Konjunktiv verbunden (H. Jacobsthal, Indogerm. Forsch. XXI Beiheft S. 115), vielmehr ὄκα gleich ὄκκα (z. B. Ἐφημ. ἀρχ. 1900 σ. 155 ff. Z. 26) zu nehmen (Ahrens, De graecae linguae dialectis II 382), oder nach ὄκα ein zweites κα (ὄκα κα z. B. IG IV 840 Z. 12) in der Inschrift ausgelassen oder in der Abschrift ausgefallen oder entstellt sein. Daß die Einsetzung der δαμιοργία gemeint sei: ὄκα [κα ἁ] δαμιοργία [κ]αθιστᾶται (vgl. Aristoteles πολ. Ἀθ. 31, 2 τὴν δὲ βουλὴν ἐπειδὰν καταστῇ), ist die Möglichkeit, die sich zunächst zur Erwägung bietet. Das Gebet für Zenodotos und seine Nachkommen würde demnach — wie der Inf. präs., wenn er richtig ergänzt ist, zeigt, wiederholt, also doch wohl alljährlich — am Tage des Amtsantrittes der δαμιοργία zu sprechen sein. Bei dieser Gelegenheit wird der Segen der Götter für die gesamte Gemeinde und alle ihre Freunde und Wohltäter erfleht, auf ihre Feinde und Schädiger alles Unheil herabgerufen und von den Beamten in ihrem

eigenen und in der Bürgerschaft Namen die Wahrung der Gesetze beschworen worden sein. Diesen Tag nennt die freilich späte Inschrift aus Kibyra Lebas Wadd. 1313 c (E. Ziebarth, Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft XVI 42) *κατευχῶν ἡμέρα*, Z. 7 ff.: *ὀμνύτω δὲ καὶ ὁ δῆμος ἐν τῇ τῶν κατευχῶν ἡμέρᾳ διὰ τῶν ἀρχόντων καὶ τοῦ γραμματέως τοῦ δήμου ὡς ὑπὲρ σωτηριωδεστάτου πράγματος τηρήσειν τὴν γυμνασιαρχίαν ταύτην καὶ τὰ χρήματα αὐτῆς*, Dio Cassius LXXIX 8 *εὐχῶν ἡμέρα* (vgl. ferner E. Ziebarth, Hermes XXX 61; Jahreshefte XII 137). Der Ort, an dem die Gebete für Zenodotos gesprochen werden sollen, ist das Prytaneion wie in dem oben erwähnten Beschlusse der Pergamener und in dem von É. Bourguet, De rebus Delphicis imperatoriae aetatis p. 14 herausgegebenen Beschlusse der Delpher zu Ehren des verstorbenen Memmius Nikandros, in dem, wie ich Jahreshefte VIII Beiblatt S. 123 bemerkte, in Z. 7 ff. zu lesen ist: *ἔδοξεν τῇ πόλει τειμὰς [αὐτῷ] ἡρωϊκὰς ψηφίσασθαι [καὶ κα]τεύχεσθαι αὐ[τῷ τὸν ἱε]ρ[ῆ] ἐν πρυτανείῳ*. Für den Sinn macht wenig aus, daß die zum Teil verlesenen Zeichen zwischen *ὄκα* und *δαμιοργία* auf *πανδαμιοργία* zu führen scheinen; ist auch das Wort sonst nicht bezeugt, so ist es doch als Bezeichnung für die Gesamtheit der Staatsbeamten denkbar. Ein anderer Deutungsversuch: *ὅκα [ἐπὶ* oder *ἐν τ]ὰν δαμιοργία[ν] [κ]αθιστᾶται* ist schon deshalb bedenklich, weil, obwohl die Redensart bekannt ist (vgl. Sylloge 470 Z. 2, OGI 13 Z. 2, I. v. Priene 57 Z. 13 u. s.; *Πρεσβευτικὸς* des Thessalos: *προσήκειν ἡγέομαι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸν καθιστάμενον εἰς ὑμέας καὶ μὴ γινωσκόμενον παντὶ τῷ πλήθει κτλ.*; D. Wyttenbach, Animadversiones in Plutarchi opera moralia II p. 215; E. Curtius, Gesammelte Abhandlungen II 528), vor *καθιστᾶται* die Auslassung eines Buchstaben angenommen werden müßte und nicht einzusehen ist, warum das Gebet für Zenodotos an sein Erscheinen vor den *δαμιοργοί* gebunden wird.

[E. Ziebarth's Anzeige von Sabbadini's Veröffentlichung BphW 1910 S. 306 ff. ist mir erst zu Gesicht gekommen, als vorstehende Bemerkungen in den Druck gingen.]

5. Ἄγριοι λιμένες.

Von einer Urkunde über einen Gebietsstreit zwischen Hermione und einer anderen Stadt (nach M. Fränkel Kleonai)

sind IG IV 927 vier kleine Bruchstücke veröffentlicht, die bei den Ausgrabungen im Asklepiosheiligtum zu Epidauros zutage gekommen sind. In der fünften Zeile des Bruchstückes C ist nicht mehr erhalten als —α καὶ ἀγρίους λιμεν-. So umschreibt der Herausgeber. Daß damit Örtlichkeiten gemeint sind, lehrt jeder Versuch die Stelle zu verstehen, und diese Deutung müßte als gesichert gelten, auch wenn nicht bei Hesych Ἄγριοι λιμένες· τόπος ἐν Ἑρμιῶνι stünde. In dem Wörterbuch der griechischen Eigennamen ist daraus ‚Wildhafen, ein Ort am Hermon (so!)' geworden. In die Indices IG IV und in die Realenzyklopädie ist der Ort nicht aufgenommen.

Über den Streit selbst bemerkte der Herausgeber: ‚litigaverunt Cleonae et Hermiona de regione ad mare sita in qua erant agri pascui. arbitrorum munere functi sunt Athenienses sive urbs alia quae τὴν κοινὴν linguam iam receperat. quod formas doricas deprehendimus D vs. 7. 8, sumemus arbitros attulisse ipsa verba sibi probata quibus altera urbium disceptantium in defendenda re sua usa erat.' Bei der Dürftigkeit der auf diesem Bruchstücke erhaltenen Reste, in denen die Worte νομάν und αἰγῶν ποί[μνια begegnen, bleibt der Zusammenhang mit den ebenfalls betrübend verstümmelten Bestimmungen der anderen Bruchstücke unklar. Der Gebrauch der hellenistischen Schriftsprache aber (s. P. Wahrmann, Prolegomena zu einer Geschichte der griechischen Dialekte im Zeitalter des Hellenismus S. 20; M. Buttenwieser, Indogerm. Forsch. XXVIII 20f.) ist dadurch ausreichend begründet, daß die Urkunde Beziehungen verschiedener Staaten angeht, und braucht nicht auf die Gewohnheiten der Stadt zurückgeführt zu werden, der die zu der Entscheidung des Rechtshandels entsendeten Richter angehörten.

Ein Blick auf die Karte hätte lehren müssen, daß ein Gebietsstreit zwischen Hermione und Kleonai undenkbar ist. Somit ist die Ergänzung C Z. 6 κ]οινὴν Ἑρμιονέ[ων καὶ Κλεωναίων verfehlt; Hermiones Gegner kann, wenn auch der Name in den Bruchstücken, die von der Urkunde auf uns gekommen sind, nicht begegnet, nur Trozen oder Epidauros sein. Nichts hindert anzunehmen, daß Kleonai die Richter gesendet hat: die Entfernung der Stadt von Hermione und Trozen oder Epidauros war groß genug, um die Parteilichkeit unmittelbarer

Nachbarn auszuschließen; so haben sich, wie meine Lesung der Inschrift IG IX 2, 7 (ult. add. p. VIII) in den Jahresheften des österr. archäol. Institutes VIII 285 feststellte, Hypata und Erythrai zur Schlichtung ihrer Gebietsstreitigkeiten an die Chalkidier gewendet. Ja, Fränkel hätte seine eigene, richtige Ergänzung A Z. 5 *ἀποσταλέ]ντες ἐκ Κλε[ωνῶν* dieser Auffassung des Sachverhaltes um so mehr empfehlen müssen, als *ἐγ μὲν Ἑ[ρμιόνος* in der nächsten Zeile augenscheinlich die Nennung von Sachwaltern der einen Partei einleitet, der die Nennung der Sachwalter des anderen Teiles, durch *ἐκ δὲ Τροζῆνος* oder *Ἐπιδαύρου* eingeleitet, gefolgt sein muß, vgl. z. B. Inschriften von Priene 37 Z. 14 ff., 43 Z. 15 ff. Daß in einer zweiten Liste von Vertretern beider Städte in dem Bruchstücke B Z. 8 f. die Namen *Διοπείθε[ος], Κάρπων[ος], Σωσίππου* begegnen und der erste und der dritte dieser Namen in Hermione nachweisbar sind (IG IV 729 Z. 7, 732 III Z. 29), wird man bemerken dürfen, ohne die Beweiskraft solchen Vorkommens, da es sich keineswegs um seltene, bezeichnende Namen handelt, zu überschätzen. Ebensowenig kann die Möglichkeit, in Z. 11 *-άνθεος* zu dem aus Epidauros wohlbekannten Namen *Εὐ]άνθεος* zu ergänzen, für die Beziehung auf diese Stadt entscheiden, so wahrscheinlich es ist, daß in dieser vierten der Namen enthaltenden Zeilen bereits Vertreter der Gegenpartei genannt sind. Auf Grenzstreitigkeiten zwischen Trozen und einer Nachbarstadt beziehen sich die Inschriften IG IV 752. 941, die, wie A. Nikitsky, Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1902, Klass. Philol. S. 447 ff. und Hermes XXXVIII 406 ff. gezeigt hat, Abschriften eines und desselben Textes darstellen; die gegnerische Stadt, ‚wohl zweifellos eine Seestadt‘ (S. 411), gilt auch Nikitsky als unbekannt, doch hat schon Fränkel auf Hermione verwiesen, weil die der Schrift nach ungefähr gleichzeitige, d. h. etwa aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts v. Chr. stammende Ehreninschrift IG IV 791 aus Trozen einem gewissen Gorgippos (?) gilt, der als Gesandter zum Zwecke des Abschlusses eines Freundschafts- und Bündnisvertrages nach Rom und zur Herstellung des Friedens siebenmal nach Hermione gereist war: *Γ]ό[ργ]ιππον — ονα εὐεργέταν ἁ πόλις ἀνέθη[κε] ἀγορανομήσαντα καὶ πρ[εσβεύ]σαντα εἰς Ῥώμην ὑπὲρ φ[ιλίας καὶ] συμμαχίας καὶ ὑπὲρ τᾶς [εἰράνας] ποθ' Ἑρμιονεῖς*

ἑπτάκι[ς; wenn auch ergänzt, ist doch das entscheidende Wort dem Sinne nach gesichert, und es verschlägt nichts, wenn statt ὑπὲρ τᾶς [εἰράνας] z. B. τᾶς [συλλύσιος] (vgl. IG IV 927 C 3) gestanden haben sollte. Von einer κοινὰ χώρα ist wie in der Inschrift 927 C Z. 6 κ]οινὴν Ἑρμιονέ[ων so auch in der Inschrift 941 B Z. 2 τὰν κοινὰν χώραν die Rede; Nikitsky hat ihre Erwähnung in seine Herstellung der Inschrift 941 Z. 7 = 752 Z. 1 eingesetzt und auf Grund seiner Lesung und Ergänzung von IG IV 752 Z. 3 auch eine Gemeinsamkeit der Einnahmen aus der Verpachtung des Thunfischfanges angenommen. Immerhin ergeben diese Beziehungen zu IG IV 752. 941 bei der argen Verstümmelung der von A. Nikitsky nicht herangezogenen, der Schrift nach ebenfalls dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Urkunde IG IV 927 keine zureichende Wahrscheinlichkeit für die Bestimmung des Sachverhaltes, der dieser zugrunde liegt.

Die östliche Begrenzung des Gebietes von Hermione ist für Pausanias' Zeit durch die Lage des Heiligtums der Δημήτηρ Θερμασία gegeben, das der Perieget, von Trozen über das Gebirge kommend, nach dem χωρίον Εἰλεοί, dessen Name die Örtlichkeit 'ς τὰ Ἤλια bewahrt, an der Küste ἐν ὅροις τῆς Ἑρμιονίδος erwähnt II 34, 6 und 12; an den Namen der Göttin erinnert der heutige des Vorgebirges Θερμίσι. Die unmittelbar folgende Angabe: σταδίους δὲ ὀγδοήκοντα ἀπέχει μάλιστα ἄκρα Σκυλλαῖον ἀπὸ τῆς Νίσου καλουμένη θυγατρός läßt sich nicht verwerten, da Pausanias, wie H. G. Lolling Ath. Mitt. IV 105 ff. (vgl. R. Heberdey, Die Reisen des Pausanias S. 46 ff.; J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece III 290 ff.; H. Hitzig und H. Blümner, Pausanias II 643; C. Robert, Pausanias als Schriftsteller S. 227 ff.) nachwies, in seiner Küstenbeschreibung einem Periplus folgt, dessen Richtung der seines eigenen Vorgehens entgegengesetzt ist. An der kurzen Küstenstrecke östlich von der Stadt Hermione bis zu der in Pausanias' Zeit geltenden Grenze können die Ἄγριοι λιμένες, offenbar Häfen ohne Ansiedlungen, nicht gelegen haben und auch die östlich anschließende Küstenstrecke weist gleichmäßig verlaufend erst jenseits des Vorgebirges Σκυλλαῖον (jetzt Σκυλί) nach der französischen Karte Buchten auf, die der Mediterranean Pilot IV 33 einer Erwähnung nicht wert hält. Liegen sie auch noch

auf der Südseite des Gebirges, das den östlichsten Teil der argolischen Halbinsel ausfüllt, so bedürfte es doch besonderen Nachweises, daß sich das Gebiet der Stadt Hermione oder ihre Ansprüche je so weit erstreckten. Skylax sagt in seinem Periplus 51 ausdrücklich: *ἔστι δὲ τὸ Σκύλλαιον τῆς Τροιζηνίας.*

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die *Ἄγριοι λιμένες* vielmehr an dem nördlichen Ende der westlichen Grenze des Gebietes von Hermione zu suchen. Wie die Karte Expédition de Morée pl. III zeigt, bildet die Küste von dem Vorgebirge, das der heute *Ὑψηλή* genannten Insel gegenüberliegt, östlich zunächst die Bucht von Vurlia, die das von Pausanias II 36, 3 erwähnte Vorgebirge *Στρουθοῦς* abschließt; dann folgen an den Mündungen einer Reihe von Trockenbächen mehrere kleine Buchten, schließlich, durch ein vorgelagertes Eiland versperrt, der Hafen von Kiladia, wo das alte Mases, nach Pausanias II 36, 2 das *ἐπίνειον* von Hermione, lag (so richtig nach Lolling's abschließender Untersuchung R. Kiepert, Formae orbis antiqui XIII, während die französische Karte Mases irrig bei dem Hafen Kelli oder Bizati angesetzt hatte). Die Küstenbeschreibung im Mediterranean Pilot IV 26 sagt: ‚Cape Ieri forms with cape Thynni 5 miles to the south-east the horns of a bight $4^1/_4$ miles deep, with an irregular shore forming two or three bays.‘ Beachtenswert ist, daß diese ganze Bucht südlich von einem Vorgebirge begrenzt wird, das diese englische Küstenbeschreibung Thynni nennt, die französische Karte Palaeotsini; der Name bewahrt doch wohl die Erinnerung an alte *θυννεῖα.* Sind es die *θυννεῖα*, deren Einkünfte in der Urkunde des Vertrages zwischen Trozen und einer anderen Stadt IG IV 752 eine Rolle spielen? Aber der Besitz der Küste zwischen *Μασῆς* und *Στρουθοῦς* kann ihrer Lage nach Hermione nicht bestritten worden sein. Die Bucht von Vurlia dagegen teilt R. Kiepert in ihrer östlichen Hälfte Hermione, in ihrer westlichen Epidauros zu, indem er die Grenze von dem jetzt *Αὐγό* genannten, 853 *m* hohen Gebirgszug, an den sich östlich der bis zu 1076 *m* aufragende Doppelgipfel der *Δίδυμα* anschließt, ungefähr zur Mitte der Bucht herablaufen läßt. Dieser Gebirgszug des *Αὐγό* bildet in der Tat ‚als ein geschlossener Wall‘, wie Alfred Philippson, Der Peloponnes

S. 51 sagt, die natürliche Nordgrenze des Gebietes von Hermione, doch mochte zwischen den Bewohnern dieser Stadt und ihren nördlichen Nachbarn strittig sein, ob von seinen beiden scherenförmigen Fortsätzen, die die Bucht von Vurlia einschließen, der östliche, das Vorgebirge *Στρουθοῦς*, von Pausanias II 36, 1 erwähnt, oder das sich in der Insel *Ὑψηλή* fortsetzende westliche Vorgebirge die Grenze bilde. Die *Ἄγριοι λιμένες* dürfen mit um so größerer Wahrscheinlichkeit in der Bucht von Vurlia gesucht werden, als die Karte an ihrer Westseite nebst anderen Einbuchtungen einen winzigen, fast geschlossenen Hafen zeichnet, und der Name paßt um so besser, als nach Philippson's Beschreibung S. 51 f. das Gebirge überall so steil zum Meere abfällt, daß man der Küste nicht folgen kann, sondern den Rücken des Gebirges erklimmen muß, um dann nach Nordwesten in das Bedenital abzusteigen. Daß der Landstrich westlich vom Augógebirge an dem Bach von Bedeni, an seiner Mündung nach Philippson S. 52 eine kleine, steinige, nur als Weideland verwendete Ebene, den Epidauriern gehörte, sagt Skylax in seinem Periplus 50 ausdrücklich: *μετὰ δ' Ἄργος ἡ Ἐπίδαυρος χώρα· καθήκει γὰρ εἰς τὸν κόλπον τοῦτον στάδια λ'*, während Pausanias dieses Gebiet unberücksichtigt läßt und sich damit begnügt, nach der Erwähnung der von dem Vorgebirge *Στρουθοῦς* 250 Stadien entfernten binnenländischen Örtlichkeiten *Φιλανόριον* und *Βολεοί* und des davon weitere 20 Stadien entfernten Dorfes *Δίδυμα* und seiner Heiligtümer mit den Worten fortzufahren: *τὸ δὲ ἐντεῦθέν ἐστιν Ἀργείων ἡ ποτε Ἀσιναία καλουμένη*. So wenig anziehend das Gebiet der *Ἄγριοι λιμένες* scheint, so wäre es doch, sollte meine Vermutung über ihre Lage zutreffen, dieser zufolge begreiflich, wenn ihr Besitz zwischen Epidauros und Hermione einmal strittig war; freilich können sie in der Inschrift auch lediglich zur Bezeichnung des Verlaufes der Grenze erwähnt sein. Ist in der Inschrift ferner C Z. 6 wirklich von einem beiden Städten gemeinsamen Landbesitz die Rede und dieser dem Gebiet der *Ἄγριοι λιμένες* benachbart und doch nicht in dem unwirtlichen Gebirge zu denken, so kann er nur in eben der Niederung westlich von diesem gesucht werden, die Skylax als epidaurisch bezeichnet. Beziehe ich IG IV 927 richtig auf einen Gebietsstreit zwischen Hermione und Epidauros, so kommen die Inschriften IG IV 752

und 941, die nach A. Nikitsky's Lesung ebenfalls eine *κοινὰ χώρα* und die *ἐπικαρπία* aus ihr erwähnen, für die Erörterung dieser Frage nicht in Betracht, da es sich in ihnen offenbar um einen Gebietsstreit handelt, der Trozen angeht. Vielleicht finden die beiden deutschen Gelehrten, die sich neuerdings die dankenswerte Aufgabe einer planmäßigen Durchforschung der ganzen Argolis gestellt haben (s. Ath. Mitt. XXXVI 23 ff.), Gelegenheit, meine Vermutung über die *Ἄγριοι λιμένες* zu prüfen. Vor allem aber sei die Hoffnung ausgesprochen, daß neue Untersuchungen und Grabungen in dem Asklepiosheiligtum zu Epidauros weitere Bruchstücke der einst dort aufgestellten Urkunden dieser Gebietsstreitigkeiten der Städte der östlichen Argolis zutage fördern.

6. Inschrift aus Sparta.

In meinen Beiträgen zur griechischen Inschriftenkunde S. 119 habe ich in zwei Stellen der Inschrift aus Sparta Le Bas-Foucart 194 b (GDI 4439, Catalogue of the Sparta Museum p. 44 n. 224) eigentümliche Abkürzungen, Ƀ in Z. 4 als Zeichen für *βουλά*, Δ in Z. 10 als Zeichen für *δᾶμος*, nachgewiesen. Eine Ergänzung des Beschlusses, die bisher nicht versucht worden ist, lege ich nachstehend vor. Die Abbildung auf Tafel I gibt einen von mir im Jahre 1902 genommenen Abklatsch wieder.

. . . . *ς ἀπρο[φα-*
σίστως? . . . . *] καὶ ἀποδίδωτι τὰς καταξ[ί-*
ας χάριτας . . . . *]*
. . . . *ψαφί]σματα Ἀρτεμιτίου τᾶς* A Ƀ
[. . . . . *καθὰ καὶ οἱ γέρο]ντες ἐπέκριναν· ἐπεὶ τᾶς πόλεο[ς*
ἐπιβαρουμένας ἐπιτάγμασι] καὶ πλειόνοις οἱ ἄρχοντες θέλο[ν-
τες ἐκβιβάζειν τινὰ τῶν ἐπιτα]γμάτων τῶν ὑπερχρονούντων ἀ-
ξίωσαν καὶ παρεκάλεσαν τ]οὺς εὐκαιροῦντας ἐν διαφόροις τῶ[ν
πολιτῶν ἐπιδοῦναι τὰ δι]άφορα καὶ συνεπιλαβέσθαι τῶν κο[ι-
νῶν πραγμάτων, οἱ δὲ ἐπελθόν?]τες ἐν τῶι δά(μωι) ὑπέδειξαν διότι
καὶ πρότερον ὅσων ἢ ἰδιωτῶν τις? χ]ρείαν εἰσχήκει ἢ ἁ πόλις, Διό[τι-
μος? προθύμως δεδάνεικεν, ἐνεφάνιζο]ν δὲ ὅτι εἴησαν δε[- (10 B.)
— — — — — — — — — — — — *Δα]μοσ[θέ]νης* AN — — — — —

Bezüglich der Deutung der Zeichen Α Β̆: *τᾶς πρώτας* oder, falls aus ihnen eine Zweizahl der Räte erschlossen werden dürfte: *πρότερας βουλᾶς* verweise ich auf meine früheren Darlegungen, doch hätte ich die Beziehung auf eine erste Versammlung des Rates im Monate Artemitios nicht ablehnen sollen. Für die Ergänzung [*καθὰ καὶ οἱ γέρο*]*ντες ἐπέκριναν* hatte ich bereits die Formel herangezogen, die den von E. Pernice Ath. Mitt. XIX 361 veröffentlichten Beschluß aus Janitsa in Messenien (Kalamai, vgl. W. Kolbe, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1905 S. 59 und W. Thulin, Klio V 339) einleitet, nach der Lesung des Herausgebers [*κατ*]*ὰ* [*τὴν*] *σ*[*υ*]*ναρχίαν καθὰ καὶ οἱ γέροντες ἐπέκρειναν*, nach meinem Vorschlage Jahreshefte IV Beiblatt S. 26: [*δόγμ*]*α* [*τᾶν*] *σ*[*υ*]*ναρχιᾶν* (doch zeigt die Inschrift sonst keine Dorismen!); *ἀ*[*πὸ*] *σ*[*υ*]*ναρχιᾶν* wie IG IV 2 *ἀπὸ συνέδρων καὶ τοῦ δάμου* (vgl. auch IG XII 5, 29) ist nach E. Pernice's Abschrift, weil vor *ἀ*[*πό*] freier Raum bliebe und die Lücke größer ist, unwahrscheinlich. Noch nicht beachtet ist, daß diese Formel auch in dem Beschlusse der Lakedaimonier steht, den Philostratos in seiner Sammlung der Briefe des Apollonios von Tyana 62 (I p. 362 Kayser) mitteilt: *ψήφισμα Λακεδαιμονίων καθὼς οἱ γέροντες ἐπέκριναν Τυνδάρεω* (der Name *Τυνδάρης* begegnet in Inschriften aus Sparta z. B. Catalogue of the Sparta Museum p. 33 n. 203 Z. 3 und 24, p. 86 n. 78, CIG 1256. 1304, in besserer Lesung Le Bas-Foucart p. 97) *εἰσηγησαμένω· ταῖν ἀρχαῖν ἔδοξε τέλεσί τε καὶ τῷ δήμῳ*. Darin ist *ταῖν ἀρχαῖν* an sich, des Duals wegen und in der vermeintlichen Verbindung mit dem nachgestellten *ἔδοξε* und neben *τέλεσί τε* unverständlich. Selbst ein Fälscher könnte in einer Urkunde dieser Zeit eine Erwähnung der Könige (*τοῖν ἀρχαγέταιν*) kaum eingesetzt haben. Steckt in *ταῖν ἀρχαῖν*, entstellt und auszuscheiden, ein erklärender Zusatz zu *τέλεσι* oder vielmehr eine Erwähnung der *συναρχίαι* (H. Swoboda, Griechische Volksbeschlüsse S. 138), mit *εἰσηγησαμένω* zu verbinden, oder, wie in der leider nicht vollständig erhaltenen Überschrift der Inschrift aus Janitsa, eine Bezeichnung der Urkunde, z. B. *δόγμα τᾶν συναρχιᾶν* — allenfalls *συναρχιᾶν* allein mit Auslassung des Wortes *δόγμα* oder einer ähnlichen Bezeichnung (vgl. Sylloge 607 Z. 21 *δήμου*) — an falsche Stelle geraten, nachdem *ψήφισμα Λακεδαιμονίων* (vgl. I. v. Olympia 54) zugesetzt worden war? Damit die Verbindung *τε καὶ* in *τέλεσι*

τε καὶ τῷ δήμῳ nicht beanstandet werde, sei auf die Inschrift aus Assos Papers of the American School at Athens I p. 55 n. 28, Inscr. gr. rom. IV 259 *γνώμῃ βουλῆς τε καὶ δήμου* verwiesen. In dem vorangehenden Begleitschreiben, das in Kayser's Ausgabe folgendermaßen lautet: *Λακεδαιμόνιοι Ἀπολλωνίῳ· τᾶν δεδομενᾶν τιμᾶν σοι ἀπεστάλκαμεν τόδε ἀντίγραφον σαμανάμενοι τᾷ δαμοσίᾳ σφραγῖδι ἵνα ἴδῃς* ist statt *τόδε* notwendig *τὸ* (vgl. meine Beiträge S. 147 f., IG VII 2711 u. s.) und am Schlusse *εἰδῇς* zu schreiben. Auch in der von H. J. W. Tillyard, Annual of the British School XII 445 (vgl. A. M. Woodward, ebenda XV 101) herausgegebenen Inschrift aus Sparta wird in der ersten Zeile . . . *καὶ οἱ γέροντε[ς* . . . dieselbe Formel *καθὼς] καὶ οἱ γέροντε[ς ἐπέκριναν* zu ergänzen sein. Hoffentlich bringen die Ausgrabungen in Sparta Urkunden zutage, die vollständige Präskripte aufweisen und über die Förmlichkeiten der Beschlußfassung aufklären (vgl. M. N. Tod, Catalogue of the Sparta Museum p. 4. 8 ff.). Ist die Länge der Zeilen durch die Ergänzungen, die ich für die begründenden Sätze des Beschlusses vorschlage, richtig ermittelt, so fehlen vor *ψαφίσματα* etwa sechzehn, vor [*καθὰ καὶ οἱ γέρο*]*ντες ἐπέκριναν* etwa zehn bis zwölf Buchstaben; zu Anfang dieses zweiten der auf dem Steine verzeichneten Beschlüsse hat wahrscheinlich eine Datierung: *ἐπὶ* (*πατρονόμου*) *τοῦ δεῖνα* gestanden, vor *καθὰ οἱ γέροντες ἐπέκριναν* der Vermerk, der dieser Formel in der Inschrift von Janitsa vorhergeht. Die Ergänzung [*ἐπιτάγμασι*] *καὶ πλειόνοις* (über die im hellenistischen Griechisch so häufige Nachstellung mit *καί* vgl. z. B. R. Herzog, Klio II 324) setzt voraus, daß, wahrscheinlich von römischen Machthabern (vgl. Sylloge 330; IG IV 932 und Beiträge S. 112; P. Foucart, La formation de la province romaine d'Asie [Mém. de l'Acad. des inscr. XXXVII 328 =] 32), Auflagen über Sparta verhängt worden waren und die Stadt dieserwegen Baargeld bedurfte. Offenbar waren unter den Verpflichtungen der Stadt auch solche, die bereits fällig geworden waren; in Z. 7 kann nur [*τῶν ἐπιτα*]*γμάτων* oder [*τῶν συναλλα*]*γμάτων τῶν ὑπερχρονούντων* (das Wort fehlt in den Wörterbüchern und in van Herwerden's Nachträgen) gestanden haben, nicht, wie noch Tod ergänzte, [*πρα*]*γμάτων*. Der noch unveröffentlichte Beschluß der Messenier zu

Ehren des Aristokles, über den ich in aller Kürze in den Comptes-rendus du Congrès international d'archéologie, 1ère session, Athènes 1905 p. 278 (vgl. meine Beiträge S. 265. 315) berichtet habe, handelt von einer *εἰσφορά*, die ebenfalls durch die Forderungen eines römischen Beamten notwendig geworden war; dem Satz Z. 7 *ὅπως ὅσον ἐστὶ δυνατὸν εἰσοδιασθεῖ τὰ ὀφειλόμενα τᾶι πόλει καθὼς καὶ αὐτοὶ οἱ σύνεδροι πάντες ἐδικαίουν ἕνεκεν τοῦ τὸ ἐπίταγμα ἐκβιβασθῆμεν καὶ μὴ γενέσθαι μήτε δανεισμὸν μήτ' ἔλλειμμα περὶ ταύτας τᾶς εἰσφορᾶς* ist das Verbum entnommen, das ich in Z. 6 der Inschrift aus Sparta eingesetzt habe: *θέλον[τες ἐκβιβάζειν τινὰ τῶν ἐπιτα]γμάτων τῶν ὑπερχρονούντων*. Doch könnte auch von fälligen *[συναλλά]γματα* die Rede sein, die die Archonten aus der Welt schaffen wollen, um für die Erfüllung der neuen Forderungen sorgen zu können; so mag man auch an *θέλο[ντες διαλύειν τινὰ τῶν συναλλα]γμάτων τ. ὑ.* denken. Jedenfalls darf die Wiederholung des Wortes *ἐπιτάγματα* nicht gegen meinen ersten Vorschlag geltend gemacht werden, da solche Wiederholungen auch sonst gewöhnlich und in unserer Inschrift, wie *ἐν διαφόροις* in Z. 8 und *τὰ διάφορα* in der nächsten Zeile zeigt, nicht vermieden sind. *Ἐπιβαρεῖσθαι* begegnet IG XII 5, 860 Z. 9. 32, *βαρεῖσθαι* auch in dem Papyrus Klio VIII 400 und sonst. Für die Formel *ἀξιοῦν καὶ παρακαλεῖν* habe ich Jahreshefte IV Beiblatt S. 30 einige Beispiele gebracht, die sich, auch aus den Schriftstellern, unschwer vermehren ließen. Einige Belege für *διάφορα* gab ich aus ähnlichen Inschriften *Ἐφημ. ἀρχ.* 1904 *σ.* 101. Die letzten Zeilen erlauben keine gesicherte Herstellung; auch meine Lesung will nur versuchen, das Plusquamperfektum *εἰσχήκει* und das folgende *ἤ* unterzubringen; ich vergleiche aus dem Beschlusse von Gytheion für die Nemerier Sylloge 330 Z. 29: *τῶν τε πολιτᾶν κατ' ἰδίαν ὅσοι αὐτοῖς ἐντέτευχαν ἤ τινα χρείαν εἴσχηκαν, τὰ πάντα πᾶσιν πεποίηκαν*, und für den Gegensatz ebenda Z. 42: *ἐπὶ πᾶσι τοῖς προπεπραγμένοις* (so ist statt des irrig aus dem vorhergehenden wiederholten *προγεγραμμένοις* zu lesen) *εἴς τε τὰν πόλιν καὶ τῶν ἰδιωτᾶν τοῖς ἐντετευχόσιν αὐτοῖς*; BCH XXV 355 f. Z. 11: *καὶ πόλεις καὶ ἰδιώτας σῴζων*. Steckt also in ΔΙΟ⁻ nach *ἁ πόλις* der Name eines Geldmannes, auf den die Bürger, an die man sich gewendet hatte, wenn meine Ergänzung richtig ist, aufmerksam machten und dem der ganze Beschluß gilt? In ähnlichem

Zusammenhange könnte neben Anderen, wie *εἴησαν* fordert, in Z. 13 auch *Δαμοσθένης* genannt sein.

In meinen Beiträgen S. 120 habe ich den Beschluß der Schrift nach in das Ende des zweiten oder das erste Jahrhundert v. Chr. gesetzt; noch weniger bestimmt hatte sich M. N. Tod geäußert: ‚Second or first century b. C.‘ Eine genauere Bestimmung ist vielleicht daraus zu gewinnen, daß Epsilon zumeist in der Form ⊏ erscheint, die, wie Dittenberger zu der Inschrift aus Olympia 421 bemerkte (s. auch U. Köhler, Ath. Mitt. I 38) und meine Beobachtungen bestätigen, erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. häufig wird, mag sie auch vereinzelt schon früher (z. B. Inschriften von Olympia 184 Z. 4 f.) begegnen oder, falls nur Nachlässigkeit des Steinmetzen vorliegt oder die Erhaltung trügt, zu begegnen scheinen. Auf ihr Vorkommen in den Attalidenbriefen OGI 315 habe ich Arch. epigr. Mitt. XVII 44 hingewiesen, doch nimmt F. Staehelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater [2] S. 84 f. an, daß die Priesterschaft von Pessinus diese sie zum Teile sehr belastenden Schriftstücke erst in späterer Zeit auf Stein habe schreiben lassen, um von den einstigen vornehmen Beziehungen des Heiligtums eine hohe Vorstellung zu erwecken, ‚frühestens am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts‘ (vgl. C. Paepcke, De Pergamenorum litteratura p. 25 f.). Ich muß mir, auf die Schriftprobe Arch. epigr. Mitt. VIII 101 angewiesen, ein Urteil vorbehalten. Somit empfiehlt es sich für den Beschluß aus Sparta, ohne in die Kaiserzeit hinabzugehen, einen möglichst späten Ansatz zu suchen. Eher als die Zeiten der Bedrückungen durch Sulla oder durch M. Antonius Creticus 72 v. Chr. (s. meine Beiträge S. 111. 295 und REG XVII 210) kommen die der Entscheidungskämpfe zwischen Caesar und Pompeius (Hertzberg, Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer I 452) oder vollends die der Erpressungen in Betracht, die Statius Murcus im Dienste des Cassius 42 v. Chr. von Tainaron aus ins Werk setzte (Appian, B. C. IV 74: ὃ δὲ — nämlich Cassius — *Μοῦρκον μετά τε ὁπλιτῶν ἀρίστου τέλους καὶ τοξοτῶν τινῶν ἐπὶ νεῶν ἑξήκοντα καταφράκτων ἐς Πελοπόννησον ἔπεμπε ναυλοχεῖν περὶ Ταίναρον, . . . περισυράμενος ἐκ τῆς Πελοποννήσου λείαν ὅσην ἔφθασε*). Vielleicht durch solche Ausplünderung erbittert, hauptsächlich wohl aus Dankbarkeit für

Caesars Entscheidung in dem alten Grenzstreit mit Messenien (Tacitus Ann. IV 43), haben die Lakedaimonier nach Murcus' Abzug Octavian zweitausend Mann gesendet, die in der Schlacht bei Philippi ihren Untergang fanden; für den Haß, den Brutus gegen Lakedaimon hegte, beweist, daß er bei Philippi *ὑπέσχετο καλῶς ἀγωνισαμένοις δύο πόλεις εἰς ἁρπαγὴν καὶ ὠφέλειαν ἀνήσειν, Θεσσαλονίκην καὶ Λακεδαίμονα* (Plutarch, Brutus 46). Schließlich kann die Inschrift auch in die Jahre nach 39 v. Chr. fallen, als der Triumvir M. Antonius den Peloponnes durch Steuererhebungen aussaugen ließ, um seinen Besitz für S. Pompeius, dem er im Frieden von Misenum versprochen worden war, möglichst wertlos zu machen (Appian, B. C. V 72. 77. 80; Dio Cassius XLVIII 36. 39. 46; Velleius II 77; Hertzberg I 478). Eine Arbeit über die Geldnot der griechischen Städte in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wäre längst erwünscht.

7. Inschrift aus Tritaia in Achaia.

Die auf Tafel II abgebildete Inschrift ist im Jahre 1853 in *Ἁγία Μαρίνα, ‚θέσις Παναγιὰ τῆς περιφερείας τοῦ δήμου Τριταίων τῆς Ἀχαΐας‘* gefunden und in der *Ἐφημ. ἀρχ. ἀρ.* 2038 veröffentlicht worden, seither aber gänzlich unbeachtet geblieben. Der Stein, jetzt in der Sammlung des Nationalmuseums in Athen aufbewahrt, ist ein eigentümlich gelblicher dichter Sandstein von muschligem Bruche, 0·20 *m* hoch, 0·15 *m* breit, allseits verstümmelt. Daß der Fundort H. Marina am Westfuße des Erymanthos das alte Tritaia ist und diese Stadt nicht bei H. Vlassis gesucht werden darf, wo sie früher allgemein angesetzt wurde, habe ich in dem Berichte über die Ausgrabungen von Lusoi Jahreshefte IV 74 angedeutet; auf Grund meiner brieflichen Mitteilungen hat R. Kiepert in dem Begleitwort zum XIII. Blatt der Formae Orbis Antiqui S. 2 in Kürze über die Entdeckung, die als völlig gesichert bezeichnet werden darf, berichtet. Einen ausführlichen Bericht über Tritaia, das nur aus der Expédition de Morée (E. Puillon-Boblaye, Recherches géographiques sur les ruines de la Morée) II 1 p. 125 bekannte Heiligtum auf der Höhe des Erymanthos bei dem Kloster von Notena, und über die Lage von Bura und Keryneia, über die ich seinerzeit in Sitzungen des deutschen archäologischen

Institutes in Athen (Ath. Mitt. XXVI 120, XXVIII 480) und in Sitzungen des Wiener Eranos gehandelt habe, hoffe ich in Bälde vorlegen zu können. Ich lese und ergänze:

ΙΟΟΝΟΜ — — — — — — — — — — — — — — —
πόλιος νομι[μ- — — — — — — — — — — *πό-*
*λεος ἕκαστος ἀφ*ΥΙΚ — — — — — — — — — — —
οι συμπολιτεύειν δ[οκιμασθέντες κατὰ τὸν νόμον ?, πρότε-
ρ]ον δὲ μή· ὁ δὲ βούλα[ρχος δότω τὴν ψῆφον περὶ αὐτῶν
ἐν τᾶι πρώται τελεία[ι ἐκκλησίαι· οἱ δὲ δοκιμασθέντες
τᾶς πόλιος ἐόντω πο[λῖται καὶ πολιτογραφηθέντες
ἀ]ποδόντω τὸ ἀργύριον κα[θότι γέγραπται καὶ τὸ μέρος τὸ
ἐπιβάλλον κατ' ἐνιαυτὸ[ν, τὸ μὲν μέρος ἀρξάμενοι ἀπὸ
τοῦ μετὰ Δεξίλαον ἐνια[υτοῦ, τὸ δὲ ἀργύριον ἐπὶ δαμι-
οργοῖς τοῖς μετὰ Δεξιλάου [πρὶν ἐξιέναι τὸν ἐνιαυτόν· οἱ
δὲ δαμιοργοὶ οἱ μετὰ Δεξ[ιλάου ἐκδανειζόντων μετὰ τῶν τα-
μιᾶν ἐ[φ'] οἷς καὶ τὰ ἄλλα δά[νεια ἐκδανείζοντι· κατὰ τὰ αὐτὰ
δὲ καὶ οἱ ποτεχὲς δαμιορ[γοὶ ἐκδανειζόντων καὶ φερόντων
παντὸς τοῦ ἀργυρίου τὸ[ν λόγον εἰς τὰν βουλάν· καὶ τῶι μὲν ἀπο-
δ]όντι τὸ ἀργύριον καὶ τὸ μ[έρος εἶναι τὴν πολιτείαν καθό-
τι γέγραπται· εἰ δέ τίς κα μ[ὴ] ἀποδῶι τὸ ἀργύριον ἢ τὸ μέρος τὸ
ἐ]πιβάλλον κατ' ἐ[νια]υτό[ν, οἱ δαμιοργοὶ ἀπογραψάντων αὐ-
τ]ὸν τοῖς πολεμ[άρχοις ὀφείλοντα τᾶι πόλι· κύριοι δ' ἔστων οἱ
πολέμ]αρχοι πρά[σσοντες — — — — — — — — — — —
. . . . . . *α]ὐτοῖς* — — — — — — — — — — — — —
. . . . ΟC — — — — — — — — — — — —

Wovon die Urkunde handelt, erweist *συμπολιτεύειν* in Z. 4, gleichviel ob es in seinem eigentlichen oder in uneigentlichem Sinne zu fassen ist, wie IG IX 2, 234 und Inschriften von Olympia 39 (mit Dittenberger's Bemerkungen, zu denen ich *τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἐμπολιτευόντων ἐν Ἀντιγονείαι* BCH XX 120 Z. 18 nachtrage); und die Worte *τᾶς πόλιος ἐόντω πολ[ῖται* in Z. 7 gehören augenscheinlich einer Bestimmung über den Eintritt von Neubürgern in die Bürgerschaft der Stadt an. Ihre Aufnahme vollzieht sich unter Bedingungen, wie sie uns ähnlich durch den Beschluß aus Dyme Sylloge 468 (GDI 1614, vgl. E. Szanto, Das griechische Bürgerrecht S. 33. 113) bekannt sind. Auch dieser fordert von den *ἔποικοι* — außer freiem

Stande und der Abkunft von Freien — die Zahlung einer nicht unbeträchtlichen Summe, nämlich eines Talentes, Z. 1 ff.: *ἐπὶ τ]οῖσδε εἶμεν τὰν πολι[τείαν] ἐποί[κοις· δόμεν τᾶι π]όλι τὸν θέλοντα κοινωνε[ῖν Δυμ]αί[ων τᾶς πόλιος ὄντ]α ἐλεύθερον καὶ ἐξ ἐλευ[θέρων] τά[λαντον ἐπὶ γρα]ματέος τοῖς Ἀχαιοῖς Μεν[ανδρίδ]α, [τὸ μὲν ἥμισυ ἐν τ]ᾶι πρώται ἑξαμήνωι, τὸ δὲ λοιπὸν [ἐν τῶι δεκάτωι μ]ηνὶ ὡς οἱ Ἀχαιοὶ ἄγοντι· εἰ δὲ μὴ δοίη [τὸ ὅλον ἐν τῶι ἐνι]αυτῶι τῶι ἐπὶ Μενανδρίδα ἀλλὰ [καθυστερίζοι,] μὴ ἔστω αὐτῶι ἁ πολιτεία.* Von den Byzantiern berichtet die zweite Oekonomik p. 1346 b: *ὄντος δὲ νόμου αὐτοῖς μὴ εἶναι πολίτην ὃς ἂν μὴ ἐξ ἀστῶν ἀμφοτέρων ᾖ, χρημάτων δεηθέντες ἐψηφίσαντο τὸν ἐξ ἑνὸς ὄντα ἀστοῦ καταβαλόντα μνᾶς τριάκοντα εἶναι πολίτην.* Der Beschluß von Tritaia verpflichtet den Neubürger aber nicht nur zu der einmaligen Zahlung einer Summe (Z. 8 *ἀ]ποδόντω τὸ ἀργύριον*, 16 *τῶι ἀποδ]όντι τὸ ἀργύριον*), sondern auch zu der Zahlung eines jährlichen Betrages, wie Z. 16 *τὸ ἀργύριον καὶ τὸ μ[έρος* verbunden mit Z. 9 und 18 *ἐπιβάλλον κατ᾽ ἐνιαυτόν* und der Vergleich mit einer Stelle der Urkunde über die Sympolitie von Melitaia und Pereia lehrt IG IX 2, 205 (Sylloge 425) Z. 16, in der es in bezug auf die Tilgung der gemeinsamen Schulden der beiden Städte im Falle ihrer Trennung heißt: *εἰ δέ κα ἀποπολιτεύωντι Πηρεῖς ἀπὸ Μελιταέων, περὶ μὲν τᾶς χώρας ὅροις χρήσθων τοῖς γεγραμμένοις καὶ ἔχοντες ἀποπορευέσθων βουλευτὰν ἕνα καὶ τὰ δάνεια συναποτινόντω ὅσα κα ἁ πόλις ὀφείλῃ κατὰ τὸ ἐπιβάλλον μέρος τοῦ βουλευτᾶ κτλ.* Der Ausdruck *τὸ ἐπιβάλλον μέρος* ist auch sonst, namentlich aus den Papyri, bekannt, vgl. Ad. Deissmann, Licht vom Osten³ S. 253 Anm. 1. Bei diesen *μέρη*, deren jährliche Zahlung im Beschlusse von Tritaia zur Pflicht gemacht wird, würde man zunächst an einen bestimmten Anteil denken, der einem Gemeinwesen, nicht einem Einzelnen, ein für allemal an gemeinsamen Lasten des achäischen Bundes zukommt; auch *συμπολιτεύειν* veranlaßt zu erwägen, ob sich die Urkunde nicht auf den Beitritt einer ganzen Gemeinde zu diesem Bunde beziehen kann. Aber dieses Wort wird auch von der Zugehörigkeit eines Einzelnen zu einer Bürgerschaft gebraucht (z. B. Thuk. VI 4, 1) und der Satz *εἰ δέ τίς κα μ[ή* in Z. 17 scheint nur auf einen Einzelnen bezogen werden zu können; auch wäre er sonst nur in einer Urkunde verständlich, die eine allgemeine Regelung der Bedin-

gungen der Aufnahme in den achäischen Bund zum Gegenstande hat. Damit würden aber wieder die Erwähnungen der Stadt in Z. 2 und 7, wohl auch in Z. 3, obgleich der Genetiv sonst *πόλιος*, nicht *πό*]*λεος* lautet, und die Bestimmungen über die Zahlung des *ἀργύριον* schwerlich zu vereinen sein. Deshalb scheint mir der Versuch einer Herstellung von der Annahme ausgehen zu müssen, daß es sich, wie in der Inschrift aus Dyme Sylloge 468, um Maßregeln handelt, die in einer Zeit des Rückganges der Zahl der Vollbürger und augenblicklicher Geldnot besitzenden Nichtbürgern die Möglichkeit des Eintrittes in die Bürgerschaft eröffneten. Außer sofortiger Erlegung eines bestimmten Betrages wird ihnen die Entrichtung einer ergänzenden Summe in vielleicht nach ihren eigenen Wünschen geregelten, durch eine Reihe von Jahren laufenden Teilzahlungen zur Pflicht gemacht worden sein; die gesamten Gelder sollen zinsbringend angelegt werden. In Z. 8 ff. besonders unsicher, muß der Versuch einer Herstellung für sich selbst sprechen. Zu dem in Z. 4 ergänzten Acc. plur. auf -*ες* vgl. nun C. D. Buck, Classical Philology II 266 und Introduction to the study of the Greek dialects p. 83. In Z. 5 habe ich, ohne hier und sonst den Wortlaut verbürgen zu können, die Formel verwendet, die in attischen Bürgerrechtsbeschlüssen in dem entsprechenden, den Prytanen erteilten Auftrage begegnet. In Z. 10 wagte ich nach arkadischem Gebrauche (vgl. Jahreshefte IV 64 ff., *Ἐφημ. ἀρχ.* 1905 *σ.* 167 ff.; R. Günther, Indogerm. Forsch. XX 73. 161) die Verbindung von *ἐπὶ* mit dem Dativ statt mit dem Genetiv anzunehmen. In Z. 13 vermochte ich das deutliche ЄϹΟΙϹ nur *ἐ*[*φ*]*' οἷς* zu deuten. Hinsichtlich des *ἐκδανεισμός* mag es genügen, auf IG II 570; II 578 (meine Beiträge S. 50; G. P. Oikonomos, Athen. Mitt. XXXV 296) Z. 28; Sylloge 306; IG IX 1, 694; XII 5, 595; XII 7, 515; Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904 S. 928 zu verweisen. Zu *οἱ ποτεχὲς δαμιοργοί* Z. 14 vgl. Sylloge 578 Z. 19. 22 (IG IV 841 Z. 29. 32) *τᾶι ἐπεχὲς ἁμέραι* und *εἰς τὸν ἐπεχὲς ἐνιαυτόν*, 306 Z. 47 *ἐν τὸν ἐπεχεῖ ἐνιαυτόν*, IG XIV 645 Z. 121 *ἀπὸ τῶ ποτεχεῖ ϝέτεος ᾧ Ἀριστίων ἐφορεύει.* Augenscheinlich sind diese *δαμιοργοί* Beamte der Stadt Tritaia, nicht etwa *δαμιοργοί* der Achaier (über diese M. Dubois, Les ligues étolienne et achéenne p. 166 ff.); wenn V. v. Schoeffer gesagt hat (RE IV 2859), die *δαμιοργοί*

in Aigion und Dyme schienen ‚keine höheren, sondern nur mit dem Urkundenwesen betraute Beamte gewesen zu sein, so daß sie vielleicht an die Stelle der früheren *δαμοσιοφύλακες* getreten sind‘, so beweist die Inschrift aus Dyme Sylloge 316 (T. W. Beasley, Class. Rev. 1900 p. 162) für diese Auffassung deshalb nicht, weil der *δαμιοργός*, den Q. Fabius Maximus *συμπράξαντα τοῖς ἐμπρήσασι τὰ ἀρχεῖα καὶ τὰ δημόσια γράμματα* hinrichten ließ, sehr wohl in hervorragenderer Stellung als der eines Archivbeamten mitschuldig geworden sein kann, und auch die sonstige Verwendung dieses Namens läßt es nicht glaublich erscheinen, daß ihn untergeordnete Beamte getragen haben sollten. Der *βούλαρχος* ist auch in dem Beschlusse von Dyme über die Aufnahme neuer Bürger Sylloge 316 (GDI 1612) nach dem *θεοκόλος* und vor dem *προστάτας* und dem *γραμματιστὰς δαμοσιοφυλάκων* und in dem Beschluß über die Falschmünzer Sylloge 513 (GDI 1613) nach dem *θεοκόλος* und dem *προστάτας*, in den Nachträgen zu diesem Beschlusse zweimal allein in der Datierung genannt und erscheint in dem Beschlusse über die Erteilung des Bürgerrechtes Sylloge 468 vor dem *προστάτας δαμοσιοφυλάκων* und dem *γραμματιστάς* als der Beamte, an den die Neubürger die *ἀπογραφαί* zu richten haben: offenbar als Vorstand der *βουλή* der Stadt Dyme (Cl. Gnädinger, De Graecorum magistratibus eponymis p. 21) — sei die Dauer seines Amtes nun wie immer befristet (Dittenberger zu Sylloge 513 Anm. 5). W. Vollgraff's Versuch, in den Bularchen Vorsitzende des Rates nicht einer Gemeinde, sondern eines größeren Bezirkes (*τέλος*) des Bundesstaates zu erweisen (BCH XXV 221. 229), ist schon von A. D. Keramopullos *Ἐφ. ἀρχ.* 1908 *σ.* 168. 188 f. mit Recht abgewiesen worden. Ist die Inschrift GDI 1615 folgendermaßen herzustellen:

τὸ δὲ δόγμα τοῦτο ἀνα-
γραψάντω οἱ δαμοσιοφύλακες κ]αὶ ἀναθέντω εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλω-
νος, τὸ δ' ἀντίγραφον ἀποστεῖλα]σθαι τοὺς δαμιοργοὺς ποτὶ τὰν πόλιν
τῶν . . . . . . ὅπως παρακολουθῶσι]ν ταῦτα,

so würde sie das Nebeneinanderstehen von *δαμοσιοφύλακες* und *δαμιοργοί* (in Dyme?) bezeugen; indes kann die Ergänzung des Namens der *δαμοσιοφύλακες*, so wohl er der Lücke entspricht, nicht als völlig gesichert gelten; die Bedeutung des Beschlusses

ist auch sonst nicht ausreichend klargestellt. Über die Formel, mit der ich den Satz schließen lasse, vgl. meine Sammlungen Gött. gel. Anz. 1898 S. 214, abgedruckt von Dittenberger zu OGI 257 Anm. 19, und Hermes XLIV 50.

Die Schrift zeigt rundes Epsilon und Sigma, sehr schmal, neben Ω; von den übrigen Buchstaben verdient nur Pei mit meist hakenförmigem letzten Strich Erwähnung; die Form ist hellenistisch. Über die Verwendung runder Buchstaben in Steinschrift s. außerdem meine Bemerkungen Jahreshefte IV 74 f., VII 110 ff., XII 121. Ich zweifle nicht, daß der Stein in das dritte Jahrhundert v. Chr. zu setzen ist.

8. Inschrift aus der Chalkidike.

Von der nachstehend in Abdruck und Umschrift wiedergegebenen Inschrift hat Herr J. N. Svoronos im Jahre 1901 einen Abklatsch erhalten, ihn entziffert und dann mir gütigst zur Veröffentlichung überlassen. Der Stein ist jetzt noch 0·25 *m* breit, 0·225 *m* hoch, augenscheinlich links und oben vollständig, rechts und unten gebrochen, oder mindestens, falls die letzte Zeile die unterste gewesen sein sollte, am unteren Rande beschädigt. Leider ist der Abklatsch so unscharf, daß eine Wiedergabe durch Photographie ausgeschlossen ist, obgleich die ungefähr 0·02 *m* hohen, in Zeilen von 0·03 *m* stehenden, sorgfältig eingezeichneten Buchstaben sehr gut erhalten zu sein scheinen. Als Fundort wird die Chalkidike angegeben. Lesung und Ergänzung erleichtert die aus der Gegend von Amphipolis stammende Inschrift Sylloge 832 (Michel 1386), in deren fünfter Zeile ich statt *Ῥίχνου* nach P. Perdrizet's Vorschlag *Ῥι[α]νοῦ* lese:

Ἀγαθῆι τύχηι· ἐπρίατο Θειοχάρης Νικέα π-
αρὰ Θεοδώρου τοῦ Πολέμωνος τὴν οἰκίαν ἧι γ-
είτων Μεννέας Ἀσάνδρου καὶ Θεόδωρος αὐτ-
ὸς καὶ Νικάνωρ Ἐπικράτους, χρυσῶν τριακ-
οσίων· βεβαιωτὴς Δημόνικος Ῥι[α]νοῦ, μά-
ρτυρες Στησίλεως Ὀργέως, Ἀριστογένη-
ς Ἀστίνου· ἐπὶ ἱερέως τοῦ Ἀσκληπιοῦ Ἑρ-
μαγόρα, ἐπὶ ἐπιστάτου Αἰσχύλου.

In der neuen Inschrift erkenne ich:

ΘΕΟΣΤΥΧΑΓΙ
ΑΝΤΙΔΟΤΟΣΜ
ΡΑΙΠΠΑΡΧΟΥ
ΤΗΝΟΙΚΙΗΝΤΙ
ΝΤΗΣΖΩΙΛΟΥ
ΟΝΟΣΤΙΜΗΗ
ΗΚΟΝΤΑΜΑΡ
ΛΟΣΘΕΟΓΕΙΤΟΝ
·ΙΛΘΕΟΣΣ

Θεός . τυχἀγ(αϑ)[ῆι · ἐπρίατο
Ἀντίδοτος Μ[- . . . . πα-
ρὰ Ἱππάρχου [τοῦ . . . .
τὴν οἰκίην τ[ῆι γείτων Ὀρό-
ντης Ζωΐλου, [. . . . .
ονος . τιμὴ Η[. . . . .
ήκοντα . μάρ[τυρες . . . .
λος Θεογείτον[ος, ...
ν]α, Θεοσσ[- . . . .

Die Lesung der ersten Zeile *ϑεὸς· τυχἀγ(αϑ)[ῆι* scheint geboten, weil nach *τυχα* Γ und von dem folgenden Buchstaben der untere Teil einer senkrechten Linie deutlich sind. In *οἰκίην* und *τ[ῆι* wahrt die Inschrift den ionischen Dialekt. Der Name [*Ὀρό*]*ντης*, den ich Z. 4 ergänzen zu dürfen glaubte, ist als makedonisch bekannt (O. Hoffmann, Die Makedonen S. 153. 168). In der Fassung stimmen beide Urkunden insoferne nicht überein, als der Preis des verkauften Hauses in der Inschrift Sylloge 832 durch Einordnung des Genetivs *χρυσῶν τριακοσίων* in den Satz *ἐπρίατο κτλ.* angegeben ist, während in der neuen der syntaktisch selbständige Vermerk (vgl. Br. Keil, Ath. Mitt. XX 449) *τιμή* Η . . . anschließt und die Nennung nicht des *βεβαιωτής* (vgl. J. Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht S. 342 ff.), sondern der *μάρτυρες* folgt. Nach *τιμή* würde eine Bezeichnung der Werteinheit zu erwarten sein, doch finde ich kein passendes Wort, das mit Heta anhöbe; *ἡμιμναῖον* ist in der Einzahl mit dem folgenden Zahlwort nicht verträglich und in der Mehrzahl vollends unglaublich. Möglich ist, daß ein Zahlwort, z. B.

hεκατὸν mit Heta geschrieben dastand, wie auch in der Inschrift aus Delphi BCH XXIII 495 *Ηάβρωνος* geschrieben ist. Allerdings ließe sich dann eine Wertbezeichnung vor *-ήκοντα* in der Zeile nicht unterbringen, doch mag man ihr Fehlen damit entschuldigen, daß sie als selbstverständlich, wie in dem Verzeichnisse der Käufe von Ländereien und Häusern GDI 5653 aus Chios und in der Inschrift aus Olbia IPE I 46 (Sylloge 629, Leges sacrae 85) unterdrückt wurde. Sonst scheint mir nur die Annahme möglich, daß der Steinmetz die Summe in ihrem ersten Teile durch Zahlzeichen wiedergegeben, dann die Wertbezeichnung eingesetzt und sodann wie diese den zweiten Teil der Zahl ausgeschrieben habe: Η[— *χρυσοῖ* —] *ήκοντα.* Ein entsprechendes Beispiel solchen Verfahrens habe ich freilich nicht aufzuzeigen, doch s. I. v. Pergamon 255 Z. 25; die Stellung der Wertbezeichnung zwischen den einzelnen Zahlen der Summe kehrt in der Abrechnung aus Messene über die *ὀκτώβολος εἰσφορά* wieder. Der erste Zeuge: *—λος Θεογείτονος* ist vielleicht der zweite der Nachbarn, nach denen die Lage des Hauses, wie in anderen ähnlichen Urkunden, bestimmt ist, oder dessen Bruder, denn es liegt nahe, *—ονος* in ihrer Aufzählung zu dem Vatersnamen *Θεογείτ]ονος* zu ergänzen. In dem Namen, der in der letzten erhaltenen Zeile vorliegt: *Θεόσσ[ημος* oder *Θεόσσ[οφος* (vgl. IG II 1478 und I 473), ist Verdoppelung des Sigma anzunehmen. Folgte die Nennung eines *βεβαιωτής* und stand am Schlusse der Urkunde wie in der Inschrift Sylloge 832 eine Datierung nach dem Priester des Heiligtums, in dem die Inschrift aufgestellt war, und dem Epistaten (vgl. M. Holleaux BCH XVII 56, XVIII 390, REG X 432), so sind mehrere Zeilen verloren gegangen.

Der Schrift nach wird die Urkunde, des Dialekts wegen wohl etwas älter als Sylloge 832, in die zweite Hälfte oder noch in die Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. gehören.

9. Eine thrakische Stadt in einer attischen Weihinschrift.

In dem Gedicht IG III 170 (Kaibel, Epigr. gr. 792; Dumont-Homolle, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie p. 468 n. 112[b]) ist der Name einer thrakischen Stadt noch nicht erraten worden.

Ὑψιμέδων ὕπατε, πάτερ εἰρήνης βαθυκάρπου,
σὸν ἐλαίου (so) βωμὸν ἱκετεύομεν ἡμεῖς
Θρήικες οἱ ναίοντες ἀγάκλυτον ἄστυ ΤΟ . . ΡΔΟ
Ἀρτεμίδωρος σὺν ἀδελφῷ τε κ[αὶ τεκέεσσιν?
οὕνεκά οἱ ἐπένευσας [ἰ]δεῖν [ἀλ]ό[ς ἔκτοθι γαῖαν?

Pittakis und Dittenberger hatten fragend ἄστυ τὸ [Σά]ρδ[εων] ergänzt. Dagegen wendet Kaibel, ohne selbst einen Vorschlag zu wagen, mit Recht ein, daß der vierte Buchstabe des Wortes, in dem offenbar der Name der Bewohner oder des Gründers der Stadt oder der Name dieser selbst steckt, Epsilon deshalb nicht sein kann, weil der Steinmetz dieses sonst rund bildet. Ich zweifle nicht, daß ἄστυ τὸ [Σέ]ρδ[ων] oder τὸ [Σά]ρδ[ων] zu lesen ist. Südlich von der heutigen Hauptstadt Bulgariens gelegen, ist die **Σέρδων** oder **Σάρδων** πόλις, **Σερδική** oder **Σαρδική** (der Wandel von ερ zu αρ ist im Thrakisch-Phrygischen auch sonst bezeugt, s. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 221 f.) durch zahlreiche Erwähnungen auch in Inschriften bekannt (E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien N. 26. 39. 45. 52. 54. 107; Arch. epigr. Mitt. X 238; CIL III S. p. 1337, nicht 1335). Die Serder hat schon W. Tomaschek, Die alten Thraker I (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. CXXVIII. IV) 91 den thrakischen Stämmen zugeteilt. Ich füge hinzu, daß eine Örtlichkeit **Σάρδεις**, die ihren Namen von ihnen haben wird, in der zweisprachigen Inschrift aus Kallatis Arch. epigr. Mitt. XIX 103 ff. b Z. 12 erwähnt ist, nach des Herausgebers Ergänzung: [ἐπὶ λίθον εἰκοστὸν δεύτερον ὅς ἐστιν ἐν καμπῇ μετα]ξὺ Ἀσβολοδείνων καὶ Σάρδεων, und daß die Hauptstadt Lydiens ihren Namen **Σάρδεις** (s. G. Radet, La Lydie p. 39. 67 ff.) doch wohl Auswanderern aus Thrakien verdankt. Bekanntlich fehlt es auch sonst nicht an Spuren thrakischer Besiedelung in Lydien (G. Radet, 52 f.); es genüge daran zu erinnern, daß Tralleis nach Strabons Aussage XIV 1, 42 eine Gründung thrakischer Traller (A. J.-Reinach, Rev. arch. 1909 II 56) ist und der Ortsname Briula eine Verkleinerung des thrakischen Wortes Brea darstellt nach W. Tomaschek, Die alten Thraker I 57, II (Sitzungsberichte usw. CXXXI. I) 63 (vgl. P. Kretschmer, S. 202; Hiller von Gaertringen, Inschriften von Priene S. VI).

Wie Gustav Meyer, Indogerm. Forsch. I 326 ff. und P. Kretschmer a. a. O. S. 390 bemerkt haben, steht das Wort *σάρδις* ‚Jahr', das nach dem Lyder Johannes einige für lydisch erklärten, im Verdacht iranisch und nur wegen des Anklanges an den Stadtnamen für lydisch gehalten worden zu sein. Die früheren Deutungen des Namens *Σάρδεις* hat Gustav Meyer zusammengestellt.

10. Inschrift aus Lampsakos.

In E. Ziebarth's verdienstlicher Schrift ‚Aus dem griechischen Schulwesen' und in H. Francotte's soeben erschienenem Buche: ‚Les finances des cités grecques' finde ich eine Inschrift aus Lampsakos nicht berücksichtigt, die, jetzt in einem Brunnen eingemauert, nur durch eine Abschrift von Antonios Kukulithras bekannt ist, BCH XVII 555 n. 57:

ΤΩΙΔΗΜΩΙ
ΙΝΤΗΝΥΠΕΡΤΗΣ[πόλε]ΩΣΑΤΕΛΕΙΣΕΙΝΑΙΤ
ΙΑΣΚΑΡΟΣΟΙΕΝΔΗΜΟΥΣΙΝΗΕΝΔΗΜΗΣΟΥΣΙΝΕΙΣΙΝ
ΓΑΙΔΕΥΟΝΤΕΣΗΠΑΙΔΕΥΘΗΣΟΜΕΝΟΙΤΟΝΔΕΤ
ΝΕΠΙΜΗΝΙΕΥΟΝΤΑΤΟΝΜΗΝΑΤΟΝΗΡΑΙΩΝΑΠΡ
ΗΝΣΥΝΤΑΞΙΝΕΙΣΣΤΗΛΗΝΜΑΡΜΑΡΙΝΗΝΘΕΙΝΑΙ
ΔΙΟΝΥΣΟΥΤΟΙΕΡΟΝ

Der Herausgeber, Ph. E. Legrand, hat sich mit der Bemerkung begnügt: ‚l'objet du décret n'apparaît pas clairement', doch ist deutlich, daß es sich um die Befreiung (*ἀτελεῖς εἶναι*) der zum Zwecke des Lehrens oder Lernens (*παιδεύοντες ἢ παιδευθησόμενοι*) in der Stadt weilenden Fremden (*οἳ ἐνδημοῦσιν ἢ ἐνδημήσουσιν εἰς* —) von einer Beisteuer (*σύνταξις*) handelt. Mit Ergänzung weniger Silben am Ende der Zeilen ist ein angemessener Zusammenhang unschwer herzustellen:

*— — —] τῶι δήμωι· [τῶν ἄλλων ξένων τελούντων τὴν σύνταξ]ιν τὴν ὑπὲρ τῆς [πόλε]ως ἀτελεῖς εἶναι τ[οὺς μαθητὰς καὶ
διδ]ασκά[λ]ο[υ]ς οἳ ἐνδημοῦσιν ἢ ἐνδημήσουσιν εἰς [τὴν πόλιν] παιδεύοντες ἢ παιδευθησόμενοι· τὸν δὲ τ[αμίαν
τὸ]ν ἐπιμηνιεύοντα τὸν μῆνα τὸν Ἡραιῶνα [γ]ρ[άψαντα
τ]ὴν σύνταξιν εἰς στήλην μαρμαρίνην θεῖναι [εἰς τοῦ
Διονύσου τὸ ἱερὸν.*

Ob die Ergänzung der ersten Zeile auch nur dem Sinne nach zutrifft, muß dahingestellt bleiben, da keineswegs sicher ist, daß *τῶι δήμωι*, wie sie voraussetzt, das Ende eines Satzes, (am ehesten [*ἔδοξεν*] oder [*δεδόχθαι*] *τῶι δήμωι*) bildet. Über die Bedeutung des Wortes *σύνταξις* hat H. Francotte p. 79 ff. gehandelt; augenscheinlich ist, wenn ich Z. 1/2 richtig ergänze, eine Auflage zugunsten der Stadt selbst gemeint, doch bleibt es zweifelhaft, ob sie von allen Bürgern und Fremden, oder nur von letzteren zu leisten war (vgl. Francotte p. 270 ff.). Daß man in griechischen Städten mit einer nicht unansehnlichen Zahl von jungen Männern rechnete, die sich in ihnen *κατὰ παίδευσιν* aufhielten, und mindestens gelegentlich über sie amtlich Verzeichnisse geführt wurden, geht aus Aineias *Πολιορκ.* X 10 hervor, der für Kriegszeiten fordert *καὶ τοὺς κατὰ παίδευσιν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ χρείαν ἐπιδημοῦντας ἀπογράφεσθαι*; dagegen erscheinen sie in Platons Staat 952 d nicht unter den vier Klassen von *ξένοι ὧν δεῖ πέρι λόγον τινὰ ποιεῖσθαι*. Deutlich ist die Absicht, die als Lehrende und als Lernende jetzt und in Zukunft in der Stadt weilenden von solcher Belastung ein für allemal auszunehmen. Als Bildungsstätte stand Lampsakos in Ansehen, zumal seit Epikuros in den Jahren 311—306 dort seinen Wohnsitz genommen und die Schule begründet hatte, für die Metrodoros und Idomeneus nach Frg. 130 Us. und Athen. VII 279 f. sorgten. Nach Epikurs Übersiedlung nach Athen blieb Lampsakos ein Hauptsitz seiner Anhänger. Leider ist es schwer, nach der Abschrift über das Alter der Inschrift zu urteilen; da aber die tadellose Orthographie und unter den Buchstaben M und Π schwerer wiegen als Θ und Σ, ist es gar nicht ausgeschlossen, daß sie aus den Zeiten um 300 v. Chr. stammt, freilich auch möglich, daß sie älter oder erheblich jünger ist. Von Nöten der Lampsakener berichtet die zweite Oekonomik p. 1351 b. Einer stärkeren Änderung bedarf die Abschrift nur zu Anfang der dritten Zeile, wo ich in ΙΑΣΚΑΡΟΣ: *διδ*]*ασκά*[*λ*]*ο*[*υ*]*ς* suche; ob *διδασκάρους* als möglich gelten und in der Endung die ältere Schreibung Ο statt ΟΥ vorliegen kann, muß ich dahingestellt sein lassen. Zu Ende der dritten Zeile glaubte ich in ΕΙΣΙΝ: ΕΙΣΤΗ*ν πόλιν* und zu Ende der vorletzten in ΓΡ: ΓΡ*άψαντα* finden zu können. Die *σύνταξις*, die der Schatzmeister, der im Monat Heraion das Schatzamt

leitet, auf Stein zu verzeichnen und im Heiligtum des Dionysos aufzustellen hat, ist die Verordnung über die Steuer, von der uns nur diese eine Schluß- und Ausnahmsbestimmung erhalten ist.

11. Kleinasiatische Dynasten.

Eine der Weihungen, welche die von B. Haussoullier, Etudes sur l'histoire de Milet herausgegebenen Inschriften aus Didyma verzeichnen, p. 208 n. 7, fällt durch ihre Besonderheit auf:

. . . . ς ἀνέθηκεν Φιλόμηλος Λ[υ-
σίου ζεύγη ἡμιονικὰ πέντε καὶ τοὺς ἐσ[ταλ-
μένους ἐπὶ τῆς τούτων θεραπείας
ἄνδρας τὸν ἀριθμὸν πέντε . —

Nach p. 212 gehört die Inschrift in die zweite Hälfte oder in das Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Die Weihung selbst bespricht Haussoullier p. 241:

,Les offrandes destinées aux travaux mêmes du temple sont très rares. J'ai cité plus haut l'envoi fait par Ptolemée XIV de 14 talents et 20 mines d'ivoire destinés à la grande porte du temple (p. 181; Inscr. Brit. Mus. 921 a; OGI 193); je ne puis ajouter à cet exemple que celui de Philomélos, fils de Lysias, qui offrit au dieu cinq paires de mulets et les cinq valets qui les accompagnaient. Le verbe ἀνέθηκεν suffirait à nous prouver que Philomélos a réellement fait don de dix mulets et de cinq esclaves, si nous ne savions d'ailleurs, par des inscriptions inédites, que le dieu de Didymes avait ses écuries et ses esclaves ou ἱεροὶ παῖδες. C'est donc une veritable offrande (ἀνάθεμα) et non une simple contribution (ἐπίδοσις): — — Philomélos a augmenté de dix unités l'effectif de la cavalerie du Dieu, de cinq hommes la troupe des esclaves sacrés'.

Passender aber, als auf die großartigen Geschenke, die Ptolemaios Euergetes den Rhodiern anläßlich des großen Erdbebens machte, würde Haussoullier in der Anmerkung p. 242, um zu der ,liberalité de Philomélos' ein Gegenstück zu finden, auf die Gaben verwiesen haben, die König Nikomedes III. Euergetes, wie der Thron- und Dankbeschluß der Delpher OGI 345 (Jahreshefte XI 75 f.) meldet, dem Gotte von

Pytho widmete: nicht weniger als *σώματα τριάκοντα ἃ καὶ ἔδοξε τᾶι πόλει διατάξαι* [*ἐπὶ τὰς ὑπηρεσίας*] und zwar, den *ταμίαι* zuzuweisen, *ποτὶ τὰς ὄϊς τὰς ἱερὰς σώματα πέντε*, andere *ποτὶ τὰς αἶγας τὰς ἱεράς*, andere *ποτὶ τὰς βοῦς τὰς ἱεράς, ποτὶ τὰς ἵππους τὰς ἱεράς*, wieder andere, den *δαμιουργοί* zuzuweisen, *παιδάρια ἐπὶ τὰν τέχναν τὰν τεκτονικάν*, ferner einen *ἀρτοκόπος*, einen *μάγειρος*, einen *παλαιστροφύλαξ*, andere *ἐν τῶι ἱερῶι ὑπηρετήσοντας* usw.

Auch die Spende des Philomelos, des Sohnes des Lysias, für den Gott von Didyma erweckt den Eindruck fürstlicher Freigebigkeit. Ihren Geldwert zu berechnen, bin ich außerstande. Die sorgfältigen Zusammenstellungen von A. Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia p. 210 ff., lehren, daß die Preise der Sklaven im zweiten Jahrhundert sich in Delphi zumeist zwischen drei und fünf Minen bewegten, hie und da aber auch sehr viel höhere Summen, bis zu zwanzig Minen, erreichten. Da die Inschrift nur die Bestimmung der von Philomelos dem Gott gewidmeten fünf Sklaven, nicht aber besondere Eigenschaften erwähnt, ist eine Schätzung ihres Wertes unmöglich. Dagegen geht aus dem Wortlaut der Inschrift mit vollster Deutlichkeit hervor, daß nicht die Sklaven, sondern die Maultiere bei dem Geschenk des Philomelos die Hauptsache waren. Durch Isaios' Rede von Philoktemons Erbschaft VI 33 wissen wir, daß zwei Maultiergespanne, vermutlich keineswegs vorzügliche, sondern nur zum gewöhnlichen Gebrauch auf dem Lande bestimmte Tiere, das eine zu 8 Minen, das andere zu 550 Drachmen verkauft wurden (Boeckh-Fränkel, Staatshaushaltung I 93). Nach der Encyclopaedia Britannica[9] (1884) XVII 14 f. wurden seinerzeit in Poitou bei den Märkten Preise bis zu 1300 und 1500 frcs. erzielt, viele Maultiere für 900 oder 1000 frcs. verkauft, 600 frcs. galt als mittlerer Preis. Die zehn Maultiere des Philomelos werden dem Gotte aber schwerlich gewidmet worden sein, um in seinem Dienste zur Arbeit, etwa beim Tempelbau, herangezogen zu werden, wie die *χίλια ζεύγη*, die Eudemos von Plataiai *εἰς τὴν ποίησιν τοῦ σταδίου καὶ τοῦ θεάτρου τοῦ Παναθηναϊκοῦ* beistellte IG II 176 (Sylloge 151), indem er eine gewisse Zahl von Gespannen so viele Tage arbeiten ließ, daß ihre Leistung der von tausend Gespannen gleichkam, oder wie die *ὑποζύγια* und *ἄνδρες λατύποι*, die Bürger von Erythrai für den

Bau der Stadtmauer widmeten, U. v. Wilamowitz und P. Jacobsthal, Nordionische Steine S. 18 ff. Diese Beispiele lehren, daß in dem von mir in den Jahresheften XI 62 f. veröffentlichten Verzeichnis von Beiträgen für den Bau des Brunnens in dem Heiligtum der Aphrodite zu Theangela in Z. 22 ff. von der Beistellung von *τεχνῖται* und *ἐργάται* die Rede und meine Lesung zu berichtigen ist. Auch in den Rechnungen über den Bau des Didymeion werden *ἡμίονοι* und mit ihnen *ἱεροὶ παῖδες* erwähnt, über die Haussoullier in einem zweiten Bande seines Werkes ausführlich zu handeln verspricht (s. einstweilen G. Cardinali, Note di terminologia epigrafica, Rendiconti dell' Accademia dei Lincei, XVII, ser. 5ª, fasc. 1 p. 11 ff.). Von einer dieser Inschriften hat Haussoullier Revue de philologie XXIX 249 f. nur die letzten fünf Zeilen mitgeteilt, die mit seinen Ergänzungen folgendermaßen lauten:

. . . *λοιπαὶ περίεισιν ἐν τοῖς ἔργοις δραχμ[αί . . . Ἠργάσαντο δὲ καὶ τέκτονες ὄ]ντες* Β *καθότι τέθεικαν οἱ ἐγλογισταὶ [ὡς ἑκάστου δραχμῶν* ΡΜΗϹ, *δραχμαὶ* ΣϘΖ =, *ὥστ' ἂν ὑπερανηλῶσθαι εἰς α[ὐτούς, εἰ μὴ ἦσαν ἀφῃρημένοι οἵ τε ἱεροὶ παῖδες καὶ αἱ ἡμίονοι· ἀφαιρου[μένων δὲ τούτων ἐκ τοῦ εἰς τοὺς τέκτονας ὑπερανηλώματ[ος περίεισιν δραχμαί* . . .

Dieselben *ἱεροὶ παῖδες* werden, wie Haussoullier bemerkt, in Z. 57 der Rechnung als *ἡμιονηγοί* erwähnt; bei der Knappheit der Mittel, die der Kasse der Bauleitung zur Verfügung standen, war dem Gott der Lohn für die von seinen *ἱεροὶ παῖδες* und von seinen *ἡμίονοι* geleisteten Dienste gar nicht, bei einer anderen Gelegenheit, nach Ausweis der von Haussoullier p. 247 f. besprochenen Rechnung p. 239 A Z. 19 ff., nur zu zwei Dritteilen bezahlt worden. Obgleich somit die Verwendung der *ἱεροὶ παῖδες* als *ἡμιονηγοί* und die Verwendung von *ἡμίονοι* des Gottes bei den Arbeiten des Tempelbaues gesichert ist, glaube ich doch, die *ζεύγη ἡμιονικὰ πέντε* des Philomelos anders beurteilen und *τοὺς ἐσταλμένους ἐπὶ τῆς τούτων θεραπείας ἄνδρας τὸν ἀριθμὸν πέντε* jenen *ἱεροὶ παῖδες* nicht gleichstellen zu sollen, weil diese *ἄνδρες*, nicht *παῖδες*, den fünf Maultiergespannen nicht als gewöhnliche *ὀρεοκόμοι*, sondern recht eigentlich zu ihrer *θεραπεία* beigegeben sind; *θεραπεύειν* wird vom Züchten

(Aristoteles 545 b 32, 578 a 7, 760 a 3) und von der Wartung z. B. der heiligen Tiere in Ägypten gesagt (Diodor I 80, 5 f.). Bekanntlich sind Maultiere nicht nur als Arbeitstiere, sondern auch als Luxustiere im Altertum sehr geschätzt worden (G. Lafaye, Dict. des antiq. V 2020 f.; O. Keller, Die antike Tierwelt I 259 ff.); Plutarch *π. φιλοπλ.* 2 erwähnt *ἡμίονοι Γαλατικαί* unter den Dingen, derentwegen sich Liebhaber ruinierten. Die auch sonst vielfach bezeugte Vorliebe der Römer für schöne Maultiere ist aus dem hellenistischen Osten übernommen. Das innere Kleinasien gilt als die Heimat ihrer Zucht und war berühmt durch seine trefflichen Pferde, Esel, Wildesel und Maultiere (Theophrast bei Plinius, h. n. VIII 173).

Ist es nun Zufall, daß gerade in diese Landschaften, die als Hauptsitz und Heimat der Maultierzucht gelten, auch die Namen des Spenders des Geschenkes weisen, das nach Eigenart und Wert — von wohl mindestens einem Talent — für einen Fürsten ungleich besser paßt als für einen gewöhnlichen Sterblichen? So drängt sich die Frage auf, ob nicht vermöge einer als echt phrygisch bekannten Ableitung des Ortsnamens vom Personennamen (P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 183) nach *Φιλόμηλος Λυσίου* die Stadt *Φιλομήλιον* benannt ist und nach seinem Vater die Stadt *Λυσιάς*, die eine längst erkannt in dem heutigen Akschehr, am Ostfuße des Sultan-Dagh (W. Tomaschek, Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter [Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. CXXIV. VIII] S. 84 u. s.), die andere, in W. Ruge's und E. Friedrich's archäologischer Karte von Kleinasien (1899) noch nicht verzeichnet, von J. G. C. Anderson, JHS XVIII 107 in der Oinan-Owa ungefähr fünfzig Kilometer westlich von Philomelion angesetzt.

Lysias pflegt als eine Siedelung der Seleukiden betrachtet zu werden und Ramsay, The Cities and bishoprics of Phrygia I 2, 421 vermutet in Antiochos dem Großen, ‚towards 200‘, Anderson mit einem Verweise auf Polyain IV 9, 5 in Lysias ‚a general of Seleukos Nikator in 216 b. C.‘, den Gründer. Aber die von Polyän erzählte Geschichte gehört, wie der Vergleich mit Plutarch Demetrios 49 trotz einiger Abweichungen lehrt, in die Zeit vor der Gefangennahme des Demetrios Poliorketes 285 v. Chr. (Niese I 382).

Mit größerer Wahrscheinlichkeit darf auf den Lysias verwiesen werden, der als kleinasiatischer Dynast durch Inschriften aus Pergamon bezeugt ist, die nach H. Gaebler, Erythrä S. 47 ff. und F. Koepp, Arch. Anz. X 123 ff., nun F. Staehelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater[2] S. 28 f. und Dittenberger OGI 272. 277 abgedruckt und besprochen haben. Eines der kleinen Denkmäler, die zur Erinnerung an einzelne Siege Attalos I. in dem Kriege gegen Seleukos III. Soter errichtet worden sind, trägt die Inschrift (I. v. Pergamon 35, OGI 272):

[Βασιλεὺς Ἄτταλος]
Διὶ [καὶ Ἀθηνᾶι
ἀ]π[ὸ τῆς — — — —
πρ]ὸς Λυσ[ίαν. καὶ τοὺς
Σελ]εύκο[υ στρατηγοὺς μάχης

und das große Siegesdenkmal, durch das Attalos I. die Ruhmestaten seiner Kriege verewigte (I. v. Pergamon 21, OGI 273):

Βασιλεὺς Ἄτταλος τῶν κατὰ πόλεμον
ἀγώνων χαριστήρια Ἀθηνᾶι

nimmt auf dieselben Kämpfe mit den Worten (I. v. Pergamon 25. 26, OGI 277; J. Beloch, Gr. G. III 1, 708)

Ἀπὸ τῆς παρ[ὰ . . . . . . πρ]ὸς Λ[υ]σίαν
καὶ τοὺς Σελ[εύκου στρατ]ηγοὺς μάχης

Bezug. Zutreffend hat Staehelin hervorgehoben, daß dieser Lysias, der nicht als Feldherr des Seleukos bezeichnet ist, irgendein lokaler Dynast des inneren Kleinasien gewesen sein wird, der sich an die syrischen Feldherren in den Kämpfen der Jahre 226 bis 223 v. Chr. angeschlossen hatte; eine Nachricht des Polybios V 90, 1, auf die ich noch zurückkomme, bezeugt, wie er erinnert, gerade für die damalige Zeit einige selbständige Kleinfürsten in Kleinasien, deren Emporkommen Niese, Geschichte II 160 richtig durch den Bruderkrieg im Seleukidenhause gefördert glaubt.

Philomelion, seiner Lage nach von ungleich größerer Bedeutung (F. Sarre, Reise in Kleinasien S. 21 f. Taf. X—XIII), wird von B. Niese, Geschichte II 90 f. unter den Ortschaften des binnenländischen Phrygien genannt, die, teils durch ihre Namen, teils durch Zeugnisse und spätere Erinnerung als hellenische oder makedonische Ansiedelungen bezeichnet, zur Zeit

der seleukidischen Herrschaft, auf die Droysen ihre Gründung zurückzuführen geneigt war, schwerlich mehr als Dörfer und Flecken darstellten; da sie unter dieser keine Münzen prägten und als Stadtgemeinden erst unter den Pergamenern nachzuweisen sind, also in der Zeit nach 188 v. Chr., gilt auch Philomelion als ‚a Pergamenian outpost on the high road to Ikonion‘ (Greek Coins of Phrygia p. LXXXIX; W. M. Ramsay, Cities and bishoprics II 421).

In bezug auf die Namen dieser Orte bemerkt Niese, daß sie dieselben ‚zum Teile von den Grundherren erhalten haben werden, die mit ihnen belehnt wurden oder die Ansiedelung leiteten‘, und verweist auf Dokimion und Themisonion. Ein Philomelos ist bisher aus Philomelion nicht erschlossen worden, und doch hat unsere geschichtliche Überlieferung von ihm eine durch die Auffassung der Neueren freilich fast ganz verwischte Spur bewahrt. Bei Gelegenheit seiner Erzählung des Zuges des Cn. Manlius berichtet Polybios XXI 35 nach dem Auszuge Excerpta Constantini II 2 (de legationibus) p. 266, 24: *Ὅτι κατὰ τὸν καιρὸν ἡνίκα Γνάιος διήει τὸν Κολοβάτον προσαγορευόμενον ποταμόν, ἦλθον πρὸς αὐτὸν πρέσβεις ἐκ τῆς Ἰσίνδης προσαγορευομένης πόλεως δεόμενοι σφίσι βοηθῆσαι· τοὺς γὰρ Τερμησσεῖς ἐπισπασαμένους Φιλόμηλον τήν τε χώραν ἔφασαν αὐτῶν ἀνάστατον πεποιηκέναι καὶ τὴν πόλιν διηρπακέναι νῦν τε πολιορκεῖν τὴν ἄκραν κτλ.* Zu *Φιλόμηλον* bemerkt Büttner-Wobst's Index: ‚Phrygiae urbs cum Termessensibus coniuncta‘! Doch ist dem sonstigen Gebrauche von *ἐπισπάσασθαι* nach klar (ich führe nur I 6, 5 *Ταραντίνων ἐπισπασαμένων τὸν Πύρρον* an), daß dieser Philomelos, dessen Mitwirkung die Termessier für ihre Unternehmung gegen Isinda gewonnen hatten, ein Machthaber war, der in den Bruchstücken, die von Polybios' Darstellung der Zeitgeschichte auf uns gekommen sind, allerdings sonst nicht erwähnt wird. Da die Inschrift aus Didyma die Namen *Φιλόμηλος* und *Λυσίας* verbunden zeigt, kann der Philomelos, den die Termessier im Jahre 189 v. Chr. herbeizogen, sehr wohl ein Sohn des Bundesgenossen des Seleukos Soter sein. Haben Lysias und sein Sohn als kleine Dynasten in den Gegenden gelebt, in denen die Namen zweier Städte an ihre Namen erinnern? Haben sie beide, jeder einer, oder hat einer von ihnen beiden Städten ihre Namen gegeben? Philomelos' Heimat und

Machtbereich liegen, wenn sie bei Philomelion gesucht werden dürfen, in der Luftlinie etwa 170 *km* von Termessos entfernt und, ohne allzu große Umwege zu erreichen, jedenfalls nicht zu weit ab, als daß er nicht zu der damals so mächtigen Stadt hätte in Beziehung treten können. Ob freilich der Philomelos des Jahres 189 v. Chr. auch der *Φιλόμηλος Λυσίου* der Inschrift aus Didyma sein kann, die Haussoullier in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. setzt, hängt von genauerer Bestimmung ihrer Zeit ab; ist sie wirklich nicht älter, so wird, je nachdem sie dem Anfange oder dem Ende dieses Zeitraumes angehört, die Schenkung entweder Philomelos I. in hohem Alter oder einem Enkel, Philomelos II., zuzuschreiben sein. Hoffentlich bringen eines Tages neue Funde, Inschriften oder Münzen, Aufklärung.

Drei Dynasten spielten nach Polybios V 90 zur Zeit des großen Erdbebens von Rhodos um 225 v. Chr. (R. Herzog, Koische Forschungen und Funde S. 144) *κατὰ τὴν Ἀσίαν* eine Rolle: *Λυσανίας Ὀλύμπιχος Λιμναῖος*. Daß Olympichos der Heerführer sei, den die auf einem Stein aus Jasos erhaltenen Beschlüsse der Rhodier (Inscr. Brit. Mus. 441, Michel 431, GDI 3750) im Dienste Philipps V. in Karien tätig zeigen, ist, wie M. Holleaux REG XII 32 ff. auseinandersetzt, durchaus möglich, selbst wahrscheinlich, aber nicht sicher; daß ihm vielleicht auch der Beschluß aus Jasos, gefunden in Varvulia (Bargylia) BCH XIII 23 ff., der *Ὀλύμπιχος Ὀλυμπίχου* die Proxenie verleiht, gelten wird, hat der Herausgeber angedeutet. Lysanias scheint sonst nicht bekannt; erlaubt nicht die Ähnlichkeit der Namen, die Gleichzeitigkeit ihrer Träger, die Möglichkeit, daß wie in anderen Fällen (Urk. dram. Auff. S. 133. 250; Six, Arch. Jahrb. XX 167 über *Πανσίας*: *Πανσανίας*) längere und kürzere Namenform nebeneinander stehen, die Vermutung, daß Lysanias Lysias selbst, der Vater des Philomelos, oder ihm wenigstens verwandtschaftlich verbunden sei? Es wäre doch sonderbar, wenn zu genau derselben Zeit ein Lysanias und der durch die Inschriften der pergamenischen Siegesdenkmäler aus den Jahren 226 bis 223 bekannte Lysias nebeneinander Dynasten in Asien gewesen wären. Dagegen ist es zweifelhaft, ob eine Erwähnung des dritten Dynasten, Limnaios, der einen als makedonisch

bekannten Namen trägt (O. Hoffmann, Die Makedonen S. 147), in einer Inschrift aus Afium-Karahissar in Phrygien gefunden werden darf, die durch Abschriften Sir W. M. Ramsay's BCH VII 300 und E. Kondoleon's BCH XI 219 bekannt geworden ist und im Jahre 1887 in Smyrna ‚*ἐν τῷ κήπῳ τοῦ μακαρίτου ἰατροῦ κ. Ἀντωνίου Βόρζ*' aufbewahrt war. Leider ist von der ersten der beiden Urkunden, die auf dem Steine stehen, nur der Schluß erhalten, von der zweiten die umständliche Begründung des Antrages und der Anfang des eigentlichen Beschlusses, der der Ehrung des in jugendlichem Alter verstorbenen *Φιλωνίδης Ἡροδώρου τοῦ Λιμναίου* gilt, von seinen eigenen Verdiensten nichts zu berichten weiß, nur von seiner guten Erziehung und vielversprechenden Eigenschaften, dagegen ausdrücklich auf den Ruhm seiner Eltern und Vorfahren (Z. 10 *ἄξιος τῆς τῶν γονέων δόξης* und Z. 14 *μεμνημένον δὲ τῆς τῶν προγόνων αὐτοῦ δόξης*) und ihre Verdienste (*καὶ τῶν χρει[ῶν] ὧν ἔπραξαν*), insbesondere aber auf die gemeinnützige Tätigkeit seines mütterlichen Großvaters Philonides Bezug nimmt (Z. 15 ff.), der offenbar zur Zeit des Todes seines gleichnamigen Enkels der erste Mann der Stadt war. Daß diese nicht das von Afium-Karahissar südöstlich in einer Entfernung von nur sechs Kilometern gelegene, nach A. Körte, Ath. Mitt. XXII 6 ‚ziemlich unbedeutende' Prymnessos ist, sondern, wie Ch. Michel, Recueil 545 mit einem Fragezeichen angibt, das von Afium-Karahissar über dreißig Kilometer entfernte Synnada, geht aus Ramsay's ausdrücklicher Angabe hervor, daß der Eigentümer des Steines ihn aus Synnada nach Afium-Karahissar gebracht habe.

Ich wiederhole auf S. 56 Kondoleon's Abschrift und lasse auf S. 57 meine Lesung folgen.

Daß in den ersten Zeilen Ehren angeordnet werden, die nur einem Wohltäter ersten Ranges zukommen, haben Ramsay und K. Buresch in seiner Abhandlung über die griechischen Trostbeschlüsse Rhein. Mus. XLIX 436 f. mit Recht bemerkt. In Z. 1 ist *-σίαις* bisher zu *δημο]σίαις* ergänzt worden; ich ziehe *θυ]σίαις* vor. Daß *ἄγαλμα μαρμάρινον* im Gegensatz zu *εἰκών* eine Kultstatue ist, hat H. Hepding, von dem wir eine besondere Behandlung der Ehren der *εὐεργέται* erwarten dürfen, Ath. Mitt. XXXII 250 f. erkannt; auch in dem vorliegenden

ΣΙΑΙΣ ΟΙΠΑΙΣΤΙΜΑΙΣΚΑΙΑΓΑΛ . . ΤΙΜ
ΝΩΙΚ ΥΤΟΝΚΑΙΣΥΝΝΑΟΝΚΑΙΣΥΝΒΩΜΟΝΤΩ
ΔΗΜ ΕΙΣΑΝΓΕΙΛΑΝΤΩΝΤΩΝΣΤΡΑΤΗΓΩ
ΞΕΝ ΦΙΛΩΝΙΔΗΣΗΡΟΔΩΡΟΥΤΟΥΛΙΜΝΑΙΟΥ
ΧΩ ΗΛΙΚΙΑΙΑΓΩΓΗΣΜΕΝΕΤΥΓΧΑΝΕΝΤΗΣΒΕ
ΤΗΣΔΙΑΤΗΝΤΩΝΓΟΝΕΩΝΠΕΡΙΤΑΣΠΟΥΔΑΙΑΤΩΝΕΝΤΩΙΒΙΩΙΚ
ΖΗΛΩΤΗΣΔΕΓΙΝΟΜΕΝΟΣΤΩΝΑΡΙΣΤΩΝΣΥΝΩΚΕΙΟΥΤΟΝΜΕΝ
ΠΟΝΑΡΕΤΗΚΑΙΣΩΦΡΟΣΥΝΗΤΟΔΕΗΘΟΣΚΟΣΜΙΟΤΗΤΙΚΑΙΕΥΣΧ
ΜΟΣΥΝΗΔΙΑΤΟΚΑΙΦΥΣ . . ΑΝΧΙΝΟΙΑΝΑΥΤΩΙΠΑΡΕΙΝΑΙΓΙΝΟΜΕΝΟ
ΤΕΑΞΙΟΣΤ . . . ΩΝΓΟΝΕΩΝΔΟΞΗΣΕΜΕΣΟΛΑΒΗΘΗΕΝΑΝΤΙΩΘΕ
ΤΗ . ΤΥΧ' . . . . . . ΥΝΕΒΗΤΟΥΣΓΟΝΕΙΣΑΥΤΟΥΚΑΙΤΟΥΣΠΟΛΙΤΑ
ΛΙΑΣΤ ΜΑΣΚΑΘΥΠΕΡΒΟΛΗΝΛΥΠΗΘΗΝΑΙΚΑΙΚΑΘΗΚΕΙΤ
ΔΗΜΟΝ ΑΤ . . ΑΝΤΟΥΣΠΡΟΣΑΡΕΤΗΝΤΡΕΠΟΜΕΝΟΥΣΜΕΜ
ΜΕΝΟΝΔ . . . . . . ΩΝΠΡΟΓΟΝΩΝΑΥΤΟΥΔΟΞΗΣΚΑΙΤΩΝΧΡΕΙ
ΩΝΕΠΡΑΞ . . . . . ΟΝΤΑΔΕΚΑΙΠΑΡΑΦΙΛΩΝΙΔΟΥΤΟΥΠΑΠΠΟΥΑ
ΠΛΗΡΗΤΑΔΙ . . ΑΚΑΙΤΑΣΕΞΑΥΤΟΥΓΙΝΟΜΕΝΑΣΚΑΤΑΤΟΣΥ
ΕΙΣΤΗΝΠΑΤΡ . . . . ΕΥΕΡΓΕΣΙΑΣΕΤΙΔΕΚΑΙΤΗΝΕΝΤΑΙΣΑΡΧΑ
ΠΙΣΤΙΝΤΕΚΑΙΚΑΘΑ . . . . . . ΚΑΙΤΗΝΠΡΟΣΕΝΑΚΑΙΕΚΑΣΤΟΝ
ΠΟΛΙΤΩΝΓΝΗΣΙΟΤΗΤΑΤΕΚΑΙΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑΝΑΠ
ΩΙΤΑΣΕΠΙΒΑΛΛΟΥΣΑΣΤΙΜΑΣΕΣΤΕΦΑΝΩΣ
ΔΗΜΟΥΦΙΛΩΝΙΔΗΝΗΡΟΔΩΡΟΥΤΟΥΛΙΜΝΑΙΟΥΣ
ΤΕΧΡΥΣΩΙΚΑΙΕΙΚΟΝΙΓΡΑΠΤΗΙΚΑΙΕΙΚΟΝ
ΝΑΘΕΣΙΝΚΑΙΑΝΑΣΤΑΣΙΝΓΕΝΕΣΘΑΙΕΝΤΩΙΓ
ΜΑΤΙΜΑΡΜΑΡΙΝΩΙΟΥΤΗΝΑΝΑΣΤΑΣΙΝΓΕ

[— — — — — — — — — — — — — — — — θυ-]
σίαις [καὶ ταῖς λ]οιπαῖς τιμαῖς καὶ ἀγάλ[μα]τι μ[αρμαρί-
νωι κ[αὶ εἶναι α]ὐτὸν σύνναον καὶ σύνβωμον τῶ[ι . . . . . .
Δήμ[ου ψήφισμα] εἰσανγειλάντων τῶν στρατηγῶ[ν · Φιλό-?
ξεν[ος εἶπεν · ἐπεὶ] Φιλωνίδης Ἡροδώρου τοῦ Λιμναίου [ἔτι ὑπάρ-
χω[ν ἐν παιδὸς] ἡλικίαι ἀγωγῆς μὲν ἐτύγχανεν τῆς βε[λτίσ-
της διὰ τὴν τῶν γονέων περὶ τὰ σπουδαῖα τῶν ἐν τῶι βίωι κ[ρίσιν,
ζηλωτὴς δὲ γινόμενος τῶν ἀρίστων συνῳκείου τὸν μὲν [τρό-
πον ἀρετῇ καὶ σωφροσύνῃ, τὸ δὲ ἦθος κοσμιότητι καὶ εὐσχ[η-
μοσύνῃ διὰ τὸ καὶ φύσ[ει] ἀνχίνοιαν αὐτῶι παρεῖναι, γινόμενό[ς
τε ἄξιος τ[ῆς τ]ῶν γονέων δόξης ἐμεσολαβήθη ἐναντιωθε[ίσης
τῆ[ς] τύχ[ης · ἐφ' ὧι σ]υνέβη τοὺς γονεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς πολίτα[ς
διασ[υνχυθέντ]ας καθ' ὑπερβολὴν λυπηθῆναι, καὶ καθήκει τ[ὸν
δῆμον ε[ἰωθότ]α τ[ιμ]ᾶν τοὺς πρὸς ἀρετὴν τρεπομένους, μεμ[νη-
μένον δ[ὲ τῆς τ]ῶν προγόνων αὐτοῦ δόξης καὶ τῶν χρει[ῶν
ὧν ἔπραξ[αν, ἔχ]οντα δὲ καὶ παρὰ Φιλωνίδου τοῦ πάππου α[ὐτοῦ
πλήρη τὰ δί[και]α, καὶ τὰς ἐξ αὐτοῦ γινομένας κατὰ τὰ συ[νεχὲς
εἰς τὴν πατρ[ί]δ[α] εὐεργεσίας, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἐν ταῖς ἀρχαῖ[ς
πίστιν τε καὶ καθα[ριότητα] καὶ τὴν πρὸς ἕνα καὶ ἕκαστον [τῶν
πολιτῶν γνησιότητά τε καὶ φιλανθρωπίαν, ἀπ[ονέμειν τῶι ἥρ- ?
ωϊ τὰς ἐπιβαλλούσας τιμὰς · ἐστεφανῶσ[θαι ὑπὸ τοῦ παντὸς
δήμου Φιλωνίδην Ἡροδώρου τοῦ Λιμναίου σ[τεφάνωι τε [[στε-
φάνωι τε]] χρυσῶι καὶ εἰκόνι γραπτῆι καὶ εἰκόν[ι χρ]υσ[ῆι ὧν τὴν ἀ-
νάθεσιν καὶ ἀνάστασιν γενέσθαι ἐν τῶι γ[υμνασίωι καὶ ἀγάλ-
ματι μαρμαρίνωι οὗ τὴν ἀνάστασιν γε[νέσθαι ἐν τῶι ναῶι ? κτλ.

Beschlusse ist diese Bedeutung durch die folgende Bestimmung: *καὶ εἶναι αὐτὸν σύνναον καὶ σύνβωμον τῶ[ι* — und durch die Wiederkehr des Gegensatzes in dem zweiten Beschlusse gesichert, der in Z. 22 ff. die Aufstellung einer *εἰκὼν γραπτή* und einer *εἰκὼν χρυσῆ* des Philonides in dem Gymnasium und außerdem die Aufstellung eines *ἄγαλμα μαρμάρινον* anordnet, dessen Ort in einer leider verlorenen Bestimmung bezeichnet war. Nach *σύνβωμον* hat Ramsay *[τῶι] δή[μωι τῶι Συνναδέων]* ergänzen wollen, aber dieser Vorschlag ergibt für die Zeile weniger Buchstaben (37), als man der vorangehenden nach (mit 43) annehmen möchte; auch der Stellung der Reste nach müssen zu Ende der Zeile mehr Buchstaben fehlen, so daß für ein auf *σύνβωμον τῶ[ι* folgendes, nicht allzu langes Wort, z. B. *τῶ[ι πατρί]*, noch Raum bleibt. Somit ist es keineswegs sicher, daß die zu Anfang der dritten Zeile erhaltenen Buchstaben ΔΗ noch dem ersten Beschlusse angehören; auch spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß der zweite Beschluß mit einer neuen Zeile, eben der dritten, beginnt. Gewiß lag es nahe, nach *εἰσανγειλάντων τῶν στρατηγῶν* (vgl. I. v. Pergamon 260; Ath. Mitt. XXXII 263 Z. 44, 265 Z. 11, XXXV 408. 412 ff.; J. Keil und A. v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis S. 79 N. 170; Beschluß der Koer I. v. Olympia 53) in ΞΕΝ: *[ἔδο]ξεν [τῶι δήμωι]* zu suchen; doch bliebe darnach für *ἐπειδή* oder selbst *ἐπεί* kein Platz, und daß in dem Antrage, abweichend von der herkömmlichen Stilisierung, der Begründung die Gestalt eines Hauptsatzes gegeben sei, ist trotz GDI 1335 (Michel 314), IG IV 798, BCH XX 723, Inschriften von Olympia S. 54 oder — in brieflicher Mitteilung — Inschriften von Magnesia 91 nicht eben wahrscheinlich. Andererseits mißfällt *εἰσανγειλάντων ⟨τῶν⟩* (irrig ausgelassen) *στρατηγῶ[ν ἔδο]ξεν· [ἐπειδή] κτλ.* ohne *τῶι δήμωι*, wie Ramsay schreibt, der übrigens auch die Lücke zu klein anzusetzen scheint. Daher mag ΞΕΝ vielmehr den Namen eines Antragstellers enthalten, z. B. (allerdings etwas gedrängt) *[Φιλό]ξεν[ος εἶπεν· ἐπεὶ]* oder: *[γνώμη] Ξεν[έα· ἐπειδὴ ?] Φιλωνίδης κτλ.*, und zu Anfang der dritten Zeile *Δήμ[ου ψήφισμα* zu ergänzen sein, vgl. z. B. IG II 403. 407. 413. 417 — es sei denn, daß darin eine Datierung steckt. Jedenfalls erhalten die Präskripte des zweiten Beschlusses so eine vollständigere und

ungleich wahrscheinlichere Gestalt als der bisherigen Lesung nach. Die vereinte Aufzeichnung der zwei Beschlüsse auf einem Steine ist aber nur dann verständlich, wenn sich entweder beide auf einen und denselben Philonides, den Enkel väterlicherseits des Limnaios, mütterlicherseits des Philonides, beziehen, wie K. Buresch, Rhein. Mus. XLIX 437 annimmt, oder wenn, wie ich namentlich in Hinblick auf die Beschlüsse für Thrasybulos von Priene und seine Familie, I. v. Priene 99—104, zur Erwägung stellen möchte, der erste einem hervorragenderen Angehörigen eben des Hauses, dem der frühverstorbene Philonides entstammte, gilt. Die Lücke in Z. 5 reicht nicht etwa *ἐν τῆι πρώτηι ἡλικίαι*, sondern nur *ἐν παιδὸς ἡλικίαι* aufzunehmen, vgl. I. v. Priene S. 102 Z. 4, IG XII 7, 240 Z. 17. Die beiden Zeichen ΧΩ, in den Abschriften Ramsay's und Kondoleon's deutlich, sind demnach die dritt- und zweitletzten Buchstaben eines vorangehenden Wortes; zu Ende der Z. 4 bleibt nach *Λιμναίου* Raum für sieben bis neun Buchstaben; *ἔτι ὑπάρ]χων* entspricht allen Bedingungen, vgl. I. v. Priene S. 102 Z. 4. Zu Ende der Z. 6 hat das nur von Kondoleon nach *τῶν ἐν τῶι βίωι* verzeichnete Κ die Ergänzung *κ[ρίσιν* bestimmt. Z. 10 f. hat Buresch S. 439 *ἐμεσολαβήθη ἐναντιωθε[ίσηι] τῆ[ι] τύχ[ηι]* empfohlen, während Ramsay *ἐναντιωθε[ὶς] τῆ[ι] τύχ[ηι]* und Kondoleon gar *ἐναντίῳ θε[ῷ] τῆ[ι] τύχη[ι]* geschrieben hatte. Ich ziehe *ἐναντιωθε[ίσης] τῆ[ς] τύχ[ης]* vor (vgl. in dem Gedichte aus Kyzikos Epigr. gr. 244 *ἀλλὰ Τύχη σκολιοῖς δόγμασιν ἠντίασεν*). Dann ist in der Lücke vor *σ]υνέβη* Ramsay's *διά* wohl zu kurz, und statt mit Kondoleon *ἐξ οὗ* vielmehr *ἐφ' ὧι* zu lesen. Bisher unergänzt blieb der Anfang der Z. 12: ΔΙ.ΑΣΤ . . . . Σ nach Ramsay, ΛΙΑΣΤ . . . . ΜΑΣ nach Kondoleon. Ich versuche *διασ[υνχυθέντ]ας*, vgl. IG XII 7, 395 Z. 15 *συνκέχυται ἡ πόλις*, Inscr. Brit. Mus. 791 Z. 10, 792 Z. 5. In Z. 13 bietet Ramsay's Abschrift nach *τὸν δῆμον* richtig L, trotzdem ergänzte er *[ἀεὶ] τιμᾶν*, viel zu kurz, *[κατ' ἄξι]α* Kondoleon; nur *ε[ἰωθότα]* paßt. In Z. 14 ist mir *καὶ τῶν χρει[ῶν] ὧν ἔπραξαν* auffällig; der Einschub eines *καὶ* vor *ὧν ἔπραξαν* bessert nicht. In dem Beschlusse der Koer zu Ehren des Augustus I. v. Olympia 53 (R. Herzog, Koische Forschungen und Funde S. 141 ff.) Z. 23 *τῶν ἰδίων πράξεων καὶ χρηῶν* verdient das Wort Dittenberger's Fragezeichen nicht; beide Stellen sind in Aug. Schulte's,

Sammlungen De ratione quae intercedit inter Polybium et tabulas publicas p. 63 f. übersehen. In Z. 15 hat Ramsay YONTA *δὲ καὶ παρὰ Φιλωνίδου κτλ.* abgeschrieben, das Wort aber nicht ergänzt, Kondoleon nur ONTA erkannt und *εὑρ]όντα* ergänzt; Ramsay's Abschrift führt auf *ἔχ]οντα* oder *ἀπ]έχοντα*. Die Akkusative, die scheinbar frei in Z. 16 ff. anschließen: *καὶ τὰς κτλ. εὐεργεσίας, ἔτι δὲ καὶ τὴν κτλ. πίστιν κτλ.* sind am einfachsten noch von *μεμνημένον* abhängig zu denken, wenn auch damit in Z. 14 zunächst Genetive verbunden sind: *τῆς τῶν προγόνων αὐτοῦ δόξης καὶ τῶν χρει[ῶν ὧν ἔπραξαν*. Gegen meine Ergänzung *ἀπ[ονέμειν τῶι ἥρ]ωϊ τὰς ἐπιβαλλούσας τιμάς* spricht, daß die Inschrift sonst nach Silben trennt. Daß vor *ἐστεφανῶσθαι* in Z. 20 eine Übergangsformel wie *δεδόχθαι τῶι δήμωι* fehlt, ist keineswegs ‚eine durchaus vereinzelte Erscheinung', wie Buresch S. 440 annahm; vgl. z. B. IG XII 7, 5 Z. 16, 24 Z. 15; Attische Urkunden I S. 49; IG II 559, 579, 609 u. s. In Z. 21 f. scheint *στεφάνωι τε* irrig wiederholt zu sein.

Nach W. M. Ramsay gehört die Inschrift in das zweite Jahrhundert v. Chr., K. Buresch hat sie dagegen S. 438 ff. ‚für ein Erzeugnis des frühen ersten Jahrhunderts' erklärt. Die Gründe, die er geltend macht, hindern aber nicht, sie noch dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen. Denn Schreibungen wie *σύνβωμον, εἰσανγειλάντων, ἀνχίνοια* sind nach dem Befunde, den E. Nachmanson, Laute und Formen der magnetischen Inschriften S. 102 ff. für Magnesia am Mäander festgestellt hat, schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. häufig, und ebensowenig nötigt das Schwanken in der Bezeichnung des Iota adscriptum (vernachlässigt im Augment in *συνωκείου* und in den Dativen *ἀρετῆ καὶ σωφροσύνη, εὐσχημοσύνη*) in das erste Jahrhundert hinabzugehen (Nachmanson S. 53; schon in dem Beschlusse von Kolophon für Athenaios von Pergamon ÖJ VIII 161, BCH XXX 349, kurz vor 197 v. Chr., steht *προφήτη* und *ἱερῶ συνεδρίωι*). Somit wäre es denkbar, daß Philonides, wenn auch nicht ein Enkel des Dynasten Limnaios, so doch z. B. sein Ururenkel ist, denn der Name Limnaios ist nicht häufig; einen *Λιμναῖος Ἀρχίου* ehrt der Demos von Pergamon durch die Inschrift Ath. Mitt. XXXII 325 N. 53, eine *Λαοδίκη Λιμναίου* ist Priesterin in Pergamon, I. v. Pergamon 129; in der *Ἀλεξάνδρα* der Inschrift 130 hat M. Fränkel ihre Schwester er-

kennen wollen. Die nachdrückliche Erwähnung des Ruhmes der Eltern und Vorfahren des Philonides wird aber nicht als Beweis für seine Abkunft von dem Dynasten Limnaios gelten können, da z. B. auch der Beschluß von Priene für Moschion, den Sohn des Kydimos, 108 Z. 20 von der *ἀρετὴ καὶ δόξα* seiner Vorfahren spricht. Andererseits konnte freilich in dem Beschlusse über die Ehren des früh verstorbenen Philonides eine ausführlichere Bezugnahme auf seine Vorfahren unterbleiben, wenn ihrer der auf dem Steine vorangehende Beschluß ausdrücklich gedacht hatte, was schon nach Z. 2 *σύνναον καὶ σύνβωμον τῶ[ι πατρί* (oder wie immer zu ergänzen sein mag) wahrscheinlich ist. Die jüngst veröffentlichten Beschlüsse von Priene und Pergamon zu Ehren von Wohltätern dieser Städte lehren, daß außerordentliche Ehrungen, wie sie in dem letzten Satze des ersten Beschlusses angeordnet sind, keineswegs das Vorrecht von Leuten besonderer Abkunft sind; auch läßt sich nicht sagen, inwieweit ihr Übermaß auf die Rechnung — im eigentlichsten Sinne des Wortes — der Gemeinde, inwieweit sie auf Rechnung der Angehörigen zu setzen ist. Letztere Möglichkeit kommt um so mehr in Betracht, je augenscheinlicher das Mißverhältnis zwischen der Bedeutung des Knaben Philonides und den ihm zuerkannten Ehren ist. Daher hat schon Ramsay vermutet, die Kosten dieser Ehren seien nicht von dem Demos getragen worden. Eine Inschrift aus Mylasa, JHS XVI 231 n. 33, lehrreich durch die Ausführlichkeit der Bestimmungen, die sie zum Zwecke der Einrichtung des Kultes für einen Wohltäter der Gemeinde trifft, lautet:

[— — — — — — — — — — — — — — — — — — *βά-*]
σιν ἐν τῶι ναῶι ἐφ' οὗ (lies: *ἧς*) *σταθήσεται τὸ συντελεσθὲν ἄγαλμα·*
κατασκευάσαι δὲ καὶ τράπεζαν λιθίνην· ποιῆσαι δὲ καὶ θύρωμα
καὶ τρύφακτον τῶι προδόμωι τοῦ ναοῦ καὶ βωμόν· ἑλέσθαι δὲ καὶ
ἄνδρας τῶν συγγενῶν δύο μὲν οἵτινες ποιήσονται τὴν ἔγδο-
σιν τοῦ τε ἀγάλματος καὶ τῆς τραπέζης, δύο δὲ οἵτινες ἐγδώσ[ου-
σιν τὴν βάσιν [καὶ τὸ θύρωμα .... καὶ] τὸν τρύφακτον τοῦ προδό-
μου κ[αὶ τ]ὸ[ν βωμόν .... ΥΑΣ *ἐ[πα]γγειλαν* ...
τὸ ἄγ[αλμα — — — — — — — — — — — —] *ων* ...
κατὰ τα — — — — — — — — — — — — *υἱω* . ΝΙΙ ...
. . *ο* — — — — — — — — — — — — — — — —

Man beachte die Heranziehung von je zwei Verwandten des Geehrten zur Fürsorge erstens für die Herstellung des Kultbildes und der *τράπεζα*, zweitens für die Herstellung der Basis, der Türe, der Schranken und des Altars. Auch der Beschluß aus Julia Gordos, den J. Keil und A. v. Premerstein in ihrem Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis S. 79 N. 170 mitteilen, verfügt zu Ehren einer verstorbenen Frau, die so hervorragende Eigenschaften auszeichneten *ὥστε καινὸν ὑπογραμμὸν* (vgl. G. Kaibel, Stil und Text der *Πολ. Ἀϑ.* des Aristoteles S. 47, Dittenberger zu OGI 441 Z. 130) *εὑρηκέναι αὐτὴν οἰκοδεσποσύνης*, die Aufstellung einer *εἰκὼν γραπτή* (vgl. Dittenberger zu OGI 571 Anm. 4) und des *ἄγαλμα μαρμάρινον ὧν καὶ τὴν ἀνάϑεσιν γενέσϑαι, οὗ ἂν οἱ ἴδιοι αὐτῆς βούλωνται.* Ähnlich mögen auch die Angehörigen des Philonides um die Ausführung des ihm zu Ehren gefaßten Beschlusses und durch reichliche Beisteuer oder volle Bestreitung der übrigens je nach Umständen sehr verschiedenen Kosten bemüht gewesen sein. Der um Pergamon hochverdiente *Διόδωρος Ἡρώιδου Πάσπαρος*, der, wie die Ath. Mitt. XXXII 243 ff. veröffentlichten Beschlüsse lehren, seinen *ναός* und eine *ἐξέδρα* in dem Gymnasium *τῶν νέων* mit seinen *ἀγάλματα* und ein *τέμενος* erhielt (S. 266 Z. 29, 247 Z. 40, 260 Z. 41, 264 Z. 64), hat die Kosten selbst getragen (S. 264 Z. 29). Mit Recht bemerkt A. Bauer, Vom Griechentum zum Christentum S. 77, ‚daß gelegentlich sogar schamlose Berechnung eines gierigen Pöbels mit der Zuerkennung göttlicher Ehren sich der Freigebigkeit reicher Mitbürger versichern wollte und darin ein geeignetes Mittel zur Erschließung wohlgefüllter Kassen erkannte.‘ (Aber S. 80 ist die Aufschrift der Münzen Greek Coins of Troas etc., etc. p. 198 mißdeutet, wenn: ΘΕΟΦΑΝΗϹ ΘΕΟϹ ΜΥΤΙ ‚Theophanes der Gott der Mytilenäer‘ übersetzt wird). Angesichts dieser und anderer, immer zahlreicher werdender Zeugnisse für den überschwänglichen Kult der *εὐεργέται* und die Ehrungen ihrer Angehörigen im Leben und im Tode wird es fraglich, ob Ramsay im Recht war, von der Inschrift von Synnada zu sagen BCH VII 302: ‚The tedious decree is the only memorial of the kind that has survived from the colonies by which the Diadochoi established Greek influence in the interior of Asia Minor and it does not give a very high idea of their character.‘ Nicht nur unserer

sehr vermehrten Kenntnis wegen wird unser Urteil über den Beschluß und seine Urheber heute notwendig milder sein, sondern auch, weil es nicht ausgeschlossen ist, daß in Philonides der Abkömmling eines kleinen Dynasten geehrt wurde, dessen Angehörige und Nachkommen — wie die Söhne des Moagetes von Bubon, von denen Diodor XXXIII 5 a erzählt — alsbald wieder in das bürgerliche Leben zurückgetreten waren und in diesem als Wohltäter eine führende Stellung behaupteten. So entfernt diese Möglichkeit ist, es ist ein Gebot wissenschaftlicher Ehrlichkeit, sie als solche aufzuzeigen und mit ihr zu rechnen, freilich aber auch, sie nicht zu überschätzen. Wie alle Äußerungen der öffentlichen Teilnahme an den freudigen und traurigen Ereignissen des Lebens der Großen und Mächtigen, fordern die Trostbeschlüsse nach der ersten Behandlung, die ihnen K. Buresch gewidmet hat, eine neue und vollständige Sammlung.

Inhalt.





Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, **2.** Abhandlung.

Die Wurzeln der Sage
vom
heiligen Gral.

Von

Leopold von Schroeder,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Vorgelegt in der Sitzung am 6. Juli 1910.

Wien, 1910.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

II.

Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral.

Von

Leopold von Schroeder,

wirkl. Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften.

(Vorgelegt in der Sitzung am 6. Juli 1910.)

Einleitung.

Die wunderreiche Sage vom heiligen Gral ist in unseren Tagen durch Richard Wagners geniale Dramen neu lebendig geworden. Ließ schon der Lohengrin die hehren Wunder des Grales in der Ferne ahnen, so führte das Bühnenweihfestspiel Parsifal uns mitten hinein in das Heiligtum der Gralsburg und lenkte die Augen und Herzen der ganzen gebildeten Welt dorthin. So hat die Kunst ihre Pflicht gegenüber diesem erhabensten Sagenstoffe des Mittelalters vollauf erfüllt, durch Schöpfungen, die sich kaum jemals werden überbieten lassen. Von der Wissenschaft läßt sich, wie mich dünkt, etwas Ähnliches auch noch nicht annähernd behaupten. Zwar an größeren und kleineren Abhandlungen und Büchern über den Gegenstand fehlt es nicht und gerade die jüngste Zeit hat uns manches davon beschert. Neben Arbeiten von so profunder Gelehrsamkeit wie Richard Heinzels Untersuchung ‚Über die französischen Gralromane'[1] begegnen uns geistvolle Anregungen wie Burdachs Hinweis auf die byzantinische Messe als Vorbild der Gralsprozession im Perceval des Crestien de Troyes.[2] Aber

[1] Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. in Wien, philosoph.-histor. Klasse, Bd. 40, Wien 1892.

[2] Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1903, Nr. 46; 1904, Nr. 50. S. auch Golther, Parzival und der Gral in deutscher Sage des Mittelalters und der Neuzeit, p. 4 u. 5; 38 u. 39 (Walhalla von Dr. Ulrich Schmid, Buch 4).

andrerseits brachte es eine unglückliche Richtung unserer Zeit mit sich, daß man sich andere und höchst wichtige Quellen zur Erkenntnis dieses Problems geradezu geflissentlich verschüttete und verbaute.

Daß das Mittelalter in dem heiligen Gral eine mit wunderbaren Kräften ausgestattete Passionsreliquie sah, die Abendmahlsschüssel Christi, die Schüssel, in welcher Joseph von Arimathia das Blut des Heilands sammelte, oder auch beides zugleich; daß die Wunder des Grals in irgendwelcher Weise mit den Geheimnissen des christlichen Meßopfers zusammenhingen, das ließ sich wohl kaum verkennen, — und nur wenige sind wohl so weit gelangt wie Gottfried Baist, der der Gralsprozession in Crestiens Perceval den religiös-mystischen Charakter überhaupt abspricht und es allen Ernstes für möglich hält, ‚daß der Gral in seiner ersten Gestalt ohne jede wunderbare Eigenschaft war und nur die Regel exemplifizieren half, daß unter Umständen auch Reden Gold sei'.[1] Daß aber in der fast unübersehbaren Fülle von Wundergeschichten und wunderbaren Zügen, die den Gral und seine Umgebung betreffen, vielfach uralte, vorchristliche, heidnische Mythen und Sagen in christlicher Umbildung fortleben könnten, diese doch gewiß recht nahe liegende Möglichkeit wird jetzt schon lange fast allgemein hartnäckig geleugnet, seitdem Birch-Hirschfeld in einem fleißig gearbeiteten, aber keineswegs weit und tief blickenden Buche den Nachweis zu liefern gesucht hat, daß die Sage vom heiligen Gral mit den verschiedenen Zauberkesseln und Zauberbechern der keltischen Sage, die man früher mit ihr in Zusammenhang brachte, nichts zu tun habe, sondern einzig und allein in der christlichen Legende von der Abendmahlsschüssel, resp. der Schüssel des Joseph von Arimathia, ihre Wurzel habe.[2]

Allerdings sind ihm nicht alle Forscher in seiner negierenden, den Einfluß der heimischen Sagenwelt ablehnenden Richtung

[1] Vgl. Dr. Gottfried Baist, Parzival und der Gral, Freiburg im Breisgau 1909, p. 17 u. 19 des Separatabdruckes, p. 41 und 43 der offiziellen Ausgabe (Prorektoratsrede).

[2] Vgl. Adolf Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral, ihre Entwicklung und dichterische Ausbildung in Frankreich und Deutschland im 12. u. 13. Jahrhundert. Eine literarhistorische Untersuchung. Leipzig 1877.

gefolgt. So hält Eduard Wechssler in seinem trefflichen Buche über ‚die Sage vom heiligen Gral' durchaus daran fest, daß in der Graldichtung eine Verschmelzung heimischer Sagen und Märchen mit der christlichen Legende stattgefunden habe.[1] Doch im allgemeinen war Birch-Hirschfeld siegreich. Wie seine Ansicht allmählich zur Herrschaft gelangt, läßt sich beispielsweise an R. Heinzel beobachten, der in einem 1872 erschienenen Aufsatz ‚Ein französischer Roman des 13. Jahrh.' durchaus einen Zusammenhang zwischen den Zaubergefäßen gewisser keltischer Sagen und dem Gral für wahrscheinlich hält und zu dem meiner Meinung nach ganz richtigen Schluß kommt: ‚Was den Gral betrifft, ist offenbar die Schüssel in der Legende des Joseph von Arimathia an die Stelle des heidnischen Symbols getreten.'[2] Dagegen erklärt er p. 97 der früher erwähnten, 20 Jahre später (1892) erschienenen umfassenden Abhandlung, daß die meisten keltischen Zauberkessel und Gefäße mit der Gralschüssel keine Ähnlichkeit hätten. Einige derselben werden allerdings ausdrücklich davon ausgenommen, da sie die wunderbare, speisegebende Kraft besitzen, so das Becken von Diwrnah, das niemand ungesättigt entläßt, der Korb Gwyddneus, die Pfanne mit den Tellern von Rhegynydd Ysgolhaig; doch wird diese Spur nicht weiter verfolgt und scheint daher von dem Autor nicht für beachtenswert gehalten zu werden. Nicht wundernehmen kann es uns, wenn Gottfried Baist den Zusammenhang des Grals mit den keltischen Zaubergefäßen ebenfalls leugnet und bemerkt: ‚Es fehlt jeder besondere bestimmte Zug, der uns gestatten würde, unsere Schüssel mit irgendeinem der Wunderkessel zu identifizieren, die in der keltischen Mythologie zu finden sind, wie in jeder andern.'[3] — Daß dies keineswegs richtig ist, hoffe ich in der folgenden Untersuchung zeigen zu können. Es liegt nicht bloß ein Zug vor, sondern eine ganze Reihe sehr bestimmter, besonderer Züge, welche — wie ich glaube — einen Zusammenhang der Sage vom heiligen Gral mit alten arischen (d. i. indogermanischen) Mythen und

---

[1] Vgl. Eduard Wechssler, Die Sage vom heiligen Gral und ihre Entwicklung bis auf Wagners Parsifal, Halle a. S., Max Niemeyer, 1898.

[2] Vgl. p. 86 in R. Heinzel, Kleine Schriften, herausgegeben von M. H. Jellinek und C. v. Kraus, Heidelberg 1907.

[3] Vgl. G. Baist a. a. O., p. 17. 18 (Sep.-Abdruck).

Sagen von wunderbaren Gefäßen geradezu unabweislich nahe legen. Wenn diese Übereinstimmungen und Zusammenhänge bisher noch so gut wie gar nicht bemerkt sind, so erklärt sich das zu einem guten Teil aus der noch immer vorherrschenden unverantwortlichen Zurücksetzung der mythenvergleichenden Studien, die zur Entscheidung der vorliegenden Frage ganz unerläßlich sind. Dieser Stand der Dinge dient gewiß zur Entschuldigung der trefflichen Forscher, die bei der Beschäftigung mit den mittelalterlichen Sagen nicht weit über dieselben hinauszublicken imstande waren. Er bildet aber zugleich einen kräftigen Ansporn, die vorhandene Lücke nach Möglichkeit auszufüllen.

Wir dürfen natürlich bei den keltischen Sagen von wunderbaren Gefäßen nicht stehen bleiben, müssen vielmehr festzustellen suchen, welche Sagen von solchen Gefäßen und Helden, die dieselben erringen, wohl für altarisch gehalten werden dürfen. Dann wird es sich zeigen, ob diese Sagen Züge enthalten, die es wahrscheinlich machen, daß sie der Gralsage zu grunde liegen oder dieselbe doch in wesentlichen Punkten beeinflußt haben dürften. Um der Lösung dieser Frage näher zu kommen, empfiehlt es sich gewiß, die ältesten mythengeschichtlichen Denkmäler der Arier, die Lieder des Rigveda und die an sie sich anschließende vedische Literatur daraufhin zu untersuchen. Spielen die mythischen Gefäße auch im Ritus und Kultus, bei den Opferfesten eine Rolle, so wird das natürlich um so bedeutsamer sein. Das Problem von dieser Seite anzufassen, liegt nicht nur mir persönlich am nächsten, sondern ist auch gewiß sachlich geboten. Wir wollen daher zunächst den Rigveda und die anschließende Literatur ins Auge fassen, um sodann zur Vergleichung fortzuschreiten.

Einen ganz andern Ursprung der Gralsage hat neuerdings Ludwig Emil Iselin nachzuweisen gesucht.[1] Er legt ein besonderes Gewicht auf die altchristliche Literatur des Morgenlandes, insbesondere auf die sogenannte ‚Schatzhöhle', ein beliebtes Sagenbuch der syrischen, resp. nestorianischen Christenheit, das zu der zahlreichen Gruppe der sogenannten

[1] Vgl. Ludwig Emil Iselin, Der morgenländische Ursprung der Grallegende, aus orientalischen Quellen erschlossen, Halle a./S. 1909.

Adambücher gehört. Der wesentliche Inhalt der ‚Schatzhöhle' findet sich auch im äthiopischen und arabischen christlichen Adambuche wieder, dessen Grundstock ins 6. Jahrhundert zurückreicht, sowie in der sogenannten Apokalypse des Apostels Petrus, deren ältere Fassung dem 8. Jahrhundert angehört.[1] Insbesondere scheint es mir Iselin wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die in diesen und verwandten Büchern vielfach auftretende Darstellung von einem wunderbaren, Wunder wirkenden, köstlichen Steine die besondere Auffassung vom Grale bei Wolfram von Eschenbach beeinflußt hat, bei welchem der Gral bekanntlich nicht eine Schale, sondern ein kostbarer Stein ist, auf dem die Hostie liegt. Die bildlichen Vorstellungen von Christo als dem Fels, dem Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber dann zum Eckstein geworden, haben sich in jener morgenländischen Literatur mit den jüdischen Erzählungen von einem köstlichen Stein im Paradiese, dem Grundstein der Erde, dem Grabstein Adams und Christi, dem Fels, der in der Wüste den Israeliten Wasser gespendet, dem Opferaltar des Melchisedek u. a. m. verbunden. Dieser Stein wird als Altarstein auch zum Träger der Hostie und kann ganz wohl dem Wunderdinge der Gralsburg bei Wolfram zugrunde liegen, während die Erzählung von der heiligen Schale wieder auf andere Quellen zurückgeht. Daß die mancherlei und zum Teile recht wesentlichen Abweichungen, die wir in Wolframs Erzählung gegenüber Crestien de Troyes beobachten, durchweg ihn selbst zum Urheber haben, daß der von ihm als Quelle seiner Dichtung genannte Provenzale Kyot, resp. Guiot, der wiederum das arabische Buch des Heiden Flegetanis benützte, eine bloße Fiktion, eine Erfindung Wolframs sein soll — diese heutzutage oft und mit allzugroßer Sicherheit wiederholten Behauptungen[2]

[1] Vgl. Iselin a. a. O., p. 17ff.—26. 27ff.

[2] Vgl. Birch-Hirschfeld a. a. O., p. 285ff. u. ö.; Baist a. a. O., p. 14. 15; W. Golther nahm früher, entsprechend Wolframs eigener Angabe, als alleinige Vorlage Wolframs den Dichter Kyot an, der Crestiens Werk bearbeitet und ergänzt habe (vgl. Golther, Lohengrin, Rom. Forschungen V, p. 115—122; E. Wechssler a. a. O., p. 165); neuerdings (1908) zieht auch er es vor, den Dichter Kyot ebensowohl wie seine arabische und lateinische Quelle für eine Erfindung Wolframs anzusehen (vgl. Golther, Parzival und der Gral in deutscher Sage des Mittelalters und der Neuzeit, p. 17). Dagegen hält E. Wechssler mit Recht an der Glaubwürdig-

halte ich für keineswegs erwiesen, sondern für sehr zweifelhaft. Ich sehe keinen ausreichenden Grund, Wolfram dessen zu beschuldigen, daß er jene so bestimmt angegebenen Quellen einfach fingiert habe, mögen auch der Provenzale Kyot und der Heide Flegetanis weder jetzt noch jemals sich nachweisen lassen, sondern gleich anderen Quellen für immer verschollen sein (vgl. darüber E. Wechssler a. a. O., p. 177). Im Verlauf unsrer Darstellung werde ich noch mehrfach Gelegenheit haben, gerade solche Züge der Sage, die man für Wolframs Erfindung ausgeben will, als uralte Züge des zugrunde liegenden Sagenkreises nachzuweisen. Und so ist es auch durchaus möglich, daß Wolfram seine Auffassung des Grales als eines wunderbaren Steines indirekt — wie Iselin will — aus der Schatzhöhlenliteratur, direkt aus der von ihm angegebenen Quelle bezogen haben mag.[1] Mit weit geringerer Wahrscheinlichkeit führt Iselin auch andere Züge der Sage auf jene morgenländisch-christliche Literatur zurück. Die Gralhüter, das Motiv der verbotenen Frage[2] u. a. m. finden dort nur sehr schwache Gegenbilder. Daß das letztere, so wichtige Motiv der Lohengrinsage in der alten Schwanelbensage wurzelt, darf wohl schon jetzt, ja schon lange als sicherstehend gelten.[3] Iselin hat, wie sich leicht begreifen läßt, die Bedeutung seiner Quellen für die Gralsage in mancher Beziehung überschätzt, ihre partielle Bedeutung für dieselbe soll aber darum in keiner Weise bestritten werden.

Nach meiner Überzeugung hat der reich ausgesponnene, vielverzweigte, unendlich mannigfach variierte Sagenkreis vom

keit von Wolframs Quellenangabe fest, sieht in Kyot Wolframs tatsächliche Quelle und bemerkt ganz richtig a. a. O., p. 165: ‚Gesetzt auch, Wolfram habe eine zweite Vorlage neben Crestien, nämlich den Kyot, vorschützen wollen, so hatte er sicher keine Veranlassung, auch noch die verschiedenen Quellen dieses fingierten Kyot anzugeben.‘ Vgl. s. lehrreichen Ausführungen a. a. O., p. 163—178.

[1] Bemerkenswert ist vielleicht auch, daß Wagner in den Briefen an Mathilde Wesendonk p. 146. 147 sich ärgerlich darüber äußerte, daß Wolfram in dem Gral einen Stein sehe, und die Meinung ausspricht, dies dürfte heidnisch-arabischen Ursprunges sein, mit Hinweis auf die Kaaba von Mekka.

[2] Vgl. Iselin a. a. O., p. 88 ff. 102 ff.

[3] Vgl. mein Buch ‚Mysterium und Mimus im Rigveda‘ p. 232—274; Griech. Götter und Heroen I, p. 52 ff.

heiligen Gral eine Fülle von Sagen und Legenden des verschiedensten Ursprungs in sich aufgenommen. Es ist ein mächtiger Strom, dessen Wasser von mehreren anderen Strömen gespeist wird. Einen dieser Ströme, und zwar einen der wichtigsten, glaube ich in der altarischen Sage, dem Mythus der arischen Vorzeit erkennen zu müssen. Um diesen Strom möglichst nahe seinem Ursprung beobachten zu können, fassen wir zunächst das älteste Denkmal der Arier, den Veda, ins Auge.

Sonne und Mond als himmlische Gefäße bei den Indern.

Sowohl im Ritus wie im Mythus der vedischen Zeit tritt es deutlich zutage, daß die beiden großen, runden Leuchtkörper des Himmels, Sonne und Mond, als himmlische Gefäße gedacht wurden, deren Inhalt von den Göttern oder den seligen Abgeschiedenen, resp. von beiden, genossen, geschlürft, getrunken wird. Götter und Dämonen kämpfen um den Besitz dieser wunderbaren Gefäße und die Menschen freuen sich, wenn der göttliche Held in solchem Kampfe den Dämon besiegt, denn der Gott läßt — zum Unterschiede von dem neidischen Dämon — auch die Menschen, wenigstens indirekt, teilhaben an dem reichen Segen, der als Himmelslicht und Regen von oben herabströmt. Direkt aber jenen wunderbaren Gefäßen sich zu nähern und ihren Inhalt zu genießen, ist den Menschen naturgemäß verwehrt. ‚Unnahbar ihren Schritten‘, strahlen und segnen sie in einem fernen Lande der Seligen. Erst wenn der Mensch gestorben ist, darf er hoffen, gleich anderen Abgeschiedenen dorthin zu gelangen — durch die Gnade des Gottes Soma, des Mondgottes, der der himmlische Rauschtrank selber ist, oder auch durch entsprechende Taten, insbesondere bestimmte Opferungen, wenigstens nach der späteren Auffassung. Wohl erzählt eine alte Sage davon, daß einstmals ein höheres, halbgöttliches Wesen aus jener Schar der Elben und Schwanelbinnen, die droben wohnen, das himmlische Feuer und den himmlischen Trank hütend, sich zu ehelicher Gemeinschaft mit einem Menschen herabgelassen habe. Doch das währte nicht lange Zeit und endete tragisch für den Menschen. Hoffnungslos tragisch nach der ältesten Fassung der Sage,

während eine spätere Zeit auch hier Mittel und Wege zu finden wußte, die Tragik der alten Sage zu einem Abschluß in Glück und Wonne umzukehren.[1]

Die Menschen aber suchen sich in andrer, feierlich-kultlicher Weise jene himmlischen Gefäße und ihren wunderbaren Inhalt nahe zu bringen und anzueignen. Ein Milchtopf, ein Breitopf stellt bei den Opferfesten die Sonne vor, der Soma in den verschiedensten Gefäßen den himmlischen Soma, das heißt den Mond. Und wenn die Priester Milch und Brei und Soma genießen, dann eignen sie sich in primitiv-sakramentaler Weise die göttliche Speise, den göttlichen Trank, ja die Gottheit selber an.

Betrachten wir nun im einzelnen, was von Sonne und Mond als himmlischen Gefäßen der Veda zu berichten weiß, indem wir gelegentlich auch die Vorstellungen der verwandten Völker zur Vergleichung heranziehen.

Die Sonne.

Wir fassen zuerst die betreffenden Vorstellungen von der Sonne ins Auge. Sie sind mannigfaltiger, aber darum auch schwankender und weniger einheitlich als die auf den Mond bezüglichen. An einigen Punkten wird es auch zweifelhaft bleiben, ob von der Sonne oder dem Monde die Rede ist, oder ob vielleicht ursprünglich mondmythologische Vorstellungen nachträglich auf die Sonne übertragen sind. In der Hauptsache aber herrscht vollkommene Klarheit, sowohl in den Liedern und Mythen des Veda, wie auch im Ritual, und das letztere als das vorzugsweise geheiligte, gewissermaßen kanonisierte Element verdient dabei wohl besondere Beachtung.

Die Sonne wird als ein himmlischer Milchtopf, ein Kochtopf, ein Breitopf gedacht. Ja, es ist bei ihr auch der himmlische Met zu finden, der für gewöhnlich dem Monde zukommt, wenn sie auch nicht geradezu als ein Gefäß mit Met bezeichnet wird.

Als ein irdener Topf mit heißer Milch erscheint die Sonne im Ritual des sogenannten Pravargyaopfers, welches den beiden Açvinen dargebracht wird. Ursprünglich wohl ein

[1] Vgl. mein Buch ‚Mysterium und Mimus im Rigveda', Leipzig 1908, p. 232—274.

selbständiges Opfer, ist es dann unter die einleitenden Zeremonien des großen Somaopfers aufgenommen und mit diesem schon in seiner einfachsten Grundform, dem Agnishṭoma, fest verwachsen. R. Garbe hat diesem Opfer bereits im Jahre 1880 eine wertvolle Monographie gewidmet.[1] Zur Aufhellung seines Wesens haben in der Folge H. Oldenberg und A. Hillebrandt wesentlich beigetragen.[2]

Das Pravargyaopfer trägt einen höchst einfachen, primitiven Charakter und gewiß hatte Garbe ganz Recht, wenn er in ihm ein uraltes arisches Opfer erkennen wollte. ‚Die Darbringung der Milch ist' — wie er sagt — ‚ebenso alt, wenn nicht älter als der Somakult und beide reichen hinauf in die Zeit des ungetrennten Beisammenlebens der beiden arischen Völker.'[3] Er meint damit die Inder und Perser. Wir dürfen aber wohl noch weiter gehen und Milchopfer in irgendwelcher Form schon für die arische Urzeit vermuten. Das Milchopfer ist so recht ein Opfer, wie es für ein Volk von Viehzüchtern paßt, ein Hirtenvolk, dessen Stolz und Reichtum die Rinderherden bilden. Auch im Avesta ist der heiße Milchtrank eine geweihte Speise. Zwischen dem reinen Soma und der reinen Milch des Pravargyaopfers steht die häufige Mischung von Milch und Soma im indischen Ritual und auch diese Mischung von Rauschtrank und Milch dürfte uralt sein.[4]

Doch bleiben wir für jetzt beim Pravargya. Für die Bedeutung desselben glaubte Garbe ein besonderes Gewicht

---

[1] Vgl. R. Garbe, Die Pravargya-Zeremonie nach dem Âpastamba-Çrâuta-sûtra, mit einer Einleitung über die Bedeutung desselben, Zeitschr. d. Dtsch. Morg. Ges., Bd. 34, p. 319—370.

[2] H. Oldenberg, Religion des Veda, p. 447—451; A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 299, Anm. 4; Bd. II, p. 217 ff.; derselbe, Ritualliteratur, p. 136.

[3] Vgl. R. Garbe a. a. O., p. 322.

[4] Vgl. R. Garbe a. a. O., p. 321. 322. Auf ein altes Milchopfer deutet wohl zurück der eigentümlich rituelle Milchtanz, welcher am Johannistag zu Klein-Gschwenda in Thüringen (Schwarzburg-Rudolstadt) traditionell ist; vgl. darüber Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., p. 298. 299. Bei den römischen Palilien wurde eine Mischung von Milch und Most getrunken, während Milch als Begleiterin des Speiseopfers erscheint. Vgl. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., I, p. 417.

auf die Stelle Âit. Br. 1, 22 legen zu sollen. Darnach wäre ‚der Pravargya als ein Symbol für die Begattung der Götter anzusehen, aus welcher dem Opferansteller ein neuer Leib hervorgeht, bestehend aus Ṛk, Yajus, Sâman und den Veden überhaupt, aus dem Brahman und der Unsterblichkeit, geeignet, seinen Platz unter den Göttern einzunehmen; oder, wie Haug es in der Anmerkung zu p. 42 der Übersetzung ausdrückt: ‚It (der Pravargya) is intended for providing the sacrificer with a heavenly body, with which alone he is permitted to enter the residence of the gods.‘[1]

Diese Kraft des Pravargyaopfers, dem Opfernden einen himmlischen, immateriellen Leib zu verleihen, mit dem er in das Land der Seligen, zur Götterwelt eingehen kann, ist gewiß von großer Bedeutung und stimmt, wie wir sehen werden, zu einer analogen Bedeutung des Opfers eines die Sonne bedeutenden Breitopfes (odana), der zur seligen Gemeinschaft mit Yama, den Göttern und Gandharven verhilft, mit denen der Abgeschiedene nach seinem Tode schmausen soll. Es stimmt auch zu einer analogen Funktion des Soma (vgl. namentlich RV 9, 113, 6—11). Die hohe Bedeutung des Pravargya spricht sich auch darin aus, daß der irdene Opfertopf, der die heiße Milch enthält, als der Mahâvîra bezeichnet wird, d. h. als ‚der große Held‘. Vor allem wichtig aber war der Nachweis von Oldenberg, daß dieser Mahâvîra oder Gharma mit seinem Inhalte an heißer Milch die Sonne darstellen und bedeuten soll.

Die Opfersprüche des Yajurveda deuten dies an oder sagen es auch ganz direkt und klar: ‚Du bist die Sonne! Gib mir die Sonne!‘ Und in den Brâhmaṇas wird es oftmals gesagt, daß die Gharmafeier oder der bei ihr gebrauchte Glutkessel die Sonne sei. Die Hitze des Gluttrankes stellt die Hitze der Sonne dar.[2] Wenn unmittelbar auf die wiederholte Zeremonie mit diesem heißen Milchtopf das Somaopfer folgt, das ein Mondopfer und zugleich ein Regenzauber ist, dann ist gerade durch diese Aufeinanderfolge ganz unverkennbar symbolisch das unmittelbare Folgen der Regenzeit auf die höchste Sonnenglut

[1] Vgl. R. Garbe a. a. O., p. 320.

[2] S. Oldenberg, Religion des Veda, p. 448. 449. Man vergleiche daselbst weitere Belege.

der Sommerszeit angedeutet. Und das rituelle Abbild der natürlichen Verhältnisse soll diese zauberisch, magisch-kultlich, wie so oft, auch hier beeinflussen und die Natur im richtigen Gang erhalten. Erst Sonnenglut, dann Regennaß — im rituellen Vorgang, wie in der Natur. Das berühmte Froschlied deutet das gleiche an. Die Frösche, die dann den Regen spenden, werden zuerst geschildert als diensttuende Priester, die sich schwitzend um den heißen Topf oder Kessel der Açvin bemühen (*adhvaryávo gharmínaḥ sishvidânáḥ* RV 7, 103, 8).

A. Hillebrandt hat Oldenbergs Nachweis bestätigt und dadurch noch wesentlich mehr bekräftigt, daß bei seiner — zweifellos richtigen — Identifikation des Soma mit dem Monde nun sehr einleuchtend dem heißen Milchgefäß, das die Sonne und ihre Glut bedeutet, der kühle und kühlende Soma gegenübersteht, der den Mond bedeutet und Regen schaffen soll.[1] Der Parallelismus ist so deutlich und so überzeugend wie möglich.

Dieser Auffassung des Mahâvîra- oder Gharmagefäßes beim Pravargya, als eines Sonnensymbols, widerspricht es nicht, sondern kann dieselbe nur bestätigen, wenn das Pravargyagefäß auch als das Haupt des Makha — *makhasya çiraḥ* — bezeichnet wird. Denn auch das Haupt des Makha, eines Gottes oder Dämons, der gelegentlich mit den Göttern zusammen opfert, dann aber mit ihnen in Streit gerät und von ihnen getötet wird, ist nichts anderes als die Sonne, wie der Mond wiederum als das abgeschlagene Haupt des Dämons Vṛitra angesehen wird. Wie die Kultlegende aus dem abgeschlagenen Haupte des Makha das Pravargyagefäß werden läßt, so aus dem abgeschlagenen Haupte des Vṛitra das Somagefäß Droṇakalaça. Wenn die Götter aus Sonne und Mond trinken, resp. im Ritual aus Pravargyagefäß und Droṇakalaça, dann trinken sie aus den Köpfen, resp. den Schädeln ihrer getöteten Feinde, wie das bekanntlich uralte barbarische Sitte war.[2] Näher eingehen will ich auf diese parallele Anschauung

[1] A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 299 Anm., Bd. II, p. 217 ff.

[2] Vgl. H. Brunnhofer, Arische Urzeit, Bern 1910, p. 321; Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. III, p. 427. 428 Anm. Oldenberg, Rel. des Veda, p. 89, Anm. 7. Dem Mahâvîra oder Gharmatopf wurden nach Çatap. Br. 14, 1, 2, 17 ‚die rohen Züge eines menschlichen Gesichtes

von Sonne und Mond als Kopf- oder Schädelgefäße nicht, da uns dies zu weit von unserem Wege abführen könnte.

Der *gharma*, der den Açvin gehörige Topf oder Kessel mit heißer Milch, wird mit diesem Namen schon in den Liedern des Rigveda öfters erwähnt. Und der Name schon besagt, daß es sich hier um etwas Heißes oder doch Warmes handelt, zum Unterschiede von den kühlen Somabechern. Denn *gharma* kommt von der Wurzel *ghar*, welche ‚glühen, warm sein' bedeutet; *gharma* heißt auch direkt ‚Sonnenwärme, Sonnenglut, Feuersglut'; dann weiter erst bezeichnet es das Milchgefäß der Açvinen und die heiße Milch, welche dessen Inhalt bildet.

Meist wird der gharma naturgemäß in solchen Vedaliedern erwähnt, welche den Açvinen geweiht sind und sie zu ihrem Opfer einladen. Es ergibt sich aus denselben, daß das Pravargyaopfer der Hauptsache nach schon der Zeit des Rigveda wohlbekannt war.

Wir haben das Wesentliche des Pravargyaopfers vor uns, wenn es z. B. in dem Açvinliede RV 7, 70, 2, heißt:

átâpi gharmó mánusho duroṇé

‚Heiß (oder glühend) gemacht wurde der *gharma* in des Menschen Wohnung.'

Oder in dem Açvinliede RV 1, 119, 2: *svádâmi gharmám* ‚Ich mache schmackhaft (süß) den *gharma*'. Oder auch in dem Açvinliede RV 5, 76, 1:

---

gegeben' (Oldenberg a. a. O., p. 89). Es scheint also so etwas wie eine Gesichtsurne gewesen zu sein. Das erklärt sich wohl eben daraus, daß dieser Topf, resp. die Sonne, die er darstellt, als abgeschlagenes Haupt eines Dämons galt. Vgl. dazu die Vorstellung bei nordamerikanischen Präriestämmen, nach denen der Mond ein Schädel sein soll, oder Sonne und Mond die zwei Hälften eines zerschlagenen Schädels, wie bei den Panis erzählt wird; s. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, p. 209; er verweist auch auf O. Jordans Hymnus an den Mond, den ‚Himmelstotenkopf'). — Kein Widerspruch liegt auch darin, daß der Tonklumpen, aus dem man die Ukhâ, den Feuertopf für das heilige Opferfeuer, formt, ebenfalls als ‚des Makha Haupt' bezeichnet wird (vgl. Hillebrandt a. a. O., Bd. III, p. 428 Anm.) Denn auch das Opferfeuer stellt die Sonne dar. Die Ukhâ mit dem Opferfeuer darin kann ebenso als Abbild der Sonne gelten wie der Gharma mit seiner heißen Milch. Es sind Varianten derselben Vorstellung.

arvâñcâ nûnáṃ rathyehá yâtam
pîpivâṃsam açvinâ gharmám ácha

‚Kommt hierher herbei jetzt, ihr beiden wagenfahrenden Açvinen, zu dem schwellenden *gharma!*‘

Desgleichen, wenn Atri in dem Liede RV 7, 73, 6 von sich sagt, daß er den fleckenlosen *gharma* für die Açvinen in wallende Bewegung setzt, d. h. zum Kochen bringt (*gharmám arepásam bhuraṇyáti*). Es liegt auch keine Abweichung von dem bekannten Ritus vor, wenn der *gharma* bezeichnet wird als *mádhumant* oder *mádhumattama*, d. h. mit Met, mit Süßigkeit, mit süßem Trank gefüllt, denn hier wird unter dem ‚Met‘, wie öfters, gewiß nichts anderes als die süße Milch des Pravargya verstanden. So heißt es in dem Açvinliede RV 8, 76, 2:

píbataṃ gharmám mádhumantam açvinâ
â barhíḥ sîdataṃ narâ

‚Trinkt den mit Süßigkeit (*mádhu*) gefüllten *gharma*, ihr Açvinen! setzt euch auf die Opferstreu, ihr beiden Männer!‘

Und in dem Açvinliede RV 1, 180, 4: *yuváṃ ha gharmám mádhumantam—avṛṇîtam*, ‚Ihr beiden habt den mit Süßigkeit gefüllten *gharma* erwählt‘.

Ja, bisweilen wird die heiße Milch dieses Açvinopfers geradezu als ‚süßer Soma‘ bezeichnet. So in dem Açvinliede RV 8, 9, 4 und 7:

4 *ayáṃ vâṃ gharmó açvinâ*
stómena pári shicyate |
ayáṃ sómo mádhumân vâjinîvasû
yéna vṛtráṃ cíketathaḥ ||
7 *â nûnám açvínor ṛíshiḥ*
stómaṃ çiketa vâmáyâ |
â sómaṃ mádhumattamaṃ
gharmáṃ siñcâd átharvaṇi.

Auch das begründet kaum einen Unterschied. Die Bezeichnung ‚Soma‘ soll ebenso wie ‚Met‘ wohl nur zur Verherrlichung des süßen Milchtranks dienen.

Der Atharvaveda (7, 73) enthält ebenfalls ein Lied, welches offenbar dazu bestimmt ist, eine Pravargyadarbringung für die Açvinen zu begleiten. Öfters ist in demselben von dem heiß

gemachten oder glühenden *gharma* (*tapto gharmaḥ*) die Rede; desgleichen von der Kuh, die die Milch zu diesem Opfer hergibt. Besonders merkwürdig aber erscheint ein Vers (7, 73, 3), in welchem dies Opfer für die Açvinen, der *gharma*, bezeichnet ist als *camasó devapânaḥ*, ‚der Becher, aus dem die Götter trinken', — worauf der Dichter fortfährt:

tám u víçve amṛitâso jushâṇấ gandharvásya prátyâsnấ rihanti

‚Den lecken gerne alle die Unsterblichen mit des Gandharven Munde.'

Ganz klar ist der Ausdruck hier nicht, jedenfalls aber merkwürdig und von dem Gewöhnlichen der Açvinlieder abweichend. Hier trinken, resp. lecken also nicht bloß die Açvinen, sondern alle die Unsterblichen den Inhalt des *gharma* und sie tun es mit des Gandharven Munde. Das klingt fast mystisch. Vielleicht ist mit dem Gandharven Agni gemeint. Vielleicht auch schwebt dem Dichter dabei eine Szene der himmlischen Welt vor Augen, wo die Götter vereint den Inhalt des Sonnengefäßes genießen, wie sie nach anderen, deutlicheren Stellen das Mondgefäß trinkend leeren. Der Gandharve hütet eines wie das andere.

Von welchem Stoff der *gharma*, das Opfergefäß beim Pravargya, gemacht ist, wird in den Rigvedaliedern in der Regel nicht angedeutet. Das Ritual lehrt deutlich, daß es ein irdenes Gefäß war, und schildert seine Zubereitung in umständlicher Weise. Um so mehr fällt es auf, daß gerade an derjenigen Stelle des Rigveda, wo — nach den termini technici — am Bestimmtesten von dem rituellen Pravargyaopfer geredet ist, das dabei benützte Gefäß als ein eherner Kessel bezeichnet wird. Es geschieht das in der Dânastuti, dem Gabenpreis, am Schluß eines Indraliedes, RV 5, 30, 15:

cátuḥsahasraṃ gávyasya paçváḥ práty agrabhîshma ruçámeshv agne |
gharmáç cit taptáḥ pravṛíje yá âsîd ayasmáyas tám v âdâma vípraḥ ‖

‚Viertausend vom Rindvieh haben wir, o Agni, bei den Ruçamas empfangen; sogar der heiße Kessel, der darzubringen war, der eherne, den haben wir erlangt, die Sänger.'

Schon der heiße *gharma* — *gharmáç cit taptáḥ* — würde eigentlich genügen, uns zu zeigen, von welcher Zeremonie hier die Rede ist. Doch die Wendung *pravṛíje yá ấsît* bezeugt das noch deutlicher, denn *pravṛíje* ist ja der Infinitiv des Verbums, zu dem das Wort Pravargya gehört. Der *gharma* erhält hier aber das Epitheton *ayasmáya*, d. h. aus *ayas* bestehend, d. i. wohl ehern, aus Erz — vielleicht auch Eisen oder Kupfer, jedenfalls aus Metall gebildet. Der Tontopf beim Pravargya steht durch das Ritual ganz fest und trägt dazu einen sehr altertümlichen Charakter. Wir werden aus der angeführten RV-Stelle aber wohl schließen müssen, daß neben dem Tontopf ausnahmsweise, vermutlich bei den Opfern besonders reicher und vornehmer Leute, auch ein Metallgefäß bei diesen Opfern verwendet werden konnte, dessen nachträgliches Geschenk an die mitwirkenden Priester natürlich besondere Anerkennung verdiente, da es eine Gabe von Wert war.

Das vedische *áyas* (= lat. *aes, aeris*)[1] wird gewöhnlich durch Erz oder auch Eisen wiedergegeben. Auf jeden Fall bezeichnete das Wort ein Metall. Es ist bekanntlich der einzige Metallname, der sich bis in die arische Urzeit zurückverfolgen läßt, und er bezeichnete ursprünglich jedenfalls das Kupfer, das einzige Metall, welches die noch ungetrennten Arier kannten und benützten.[2] Das Wort hat später mannigfache Schicksale gehabt und mußte in der Folge namentlich Erz oder auch Eisen bezeichnen. Beides hat man auch für den Veda angenommen (vgl. die Wörterbücher von Böhtlingk-Roth und Graßmann). Zimmer suchte dagegen zu zeigen, daß *áyas* im Veda nur Erz, resp. Kupfererz bezeichnen könne.[3] In der Tat scheint es ein rötliches Metall gewesen zu sein. Kupfererz, vielleicht auch noch Kupfer, wie in der arischen Urzeit.

Erinnern wir uns nun daran, daß das Milchgefäß beim Pravargyaopfer die Sonne darstellen sollte, dann erscheint es einleuchtend, daß ein blanker, eherner oder gar kupferner Kessel mit heißer Milch gewiß noch besser dazu angetan war, ein Abbild oder Symbol der Sonne abzugeben, wie ein ent-

[1] Awestasprache *ayaḥ*, gotisch *aiz*.

[2] Vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, p. 540. 541.

[3] Vgl. H. Zimmer, Altindisches Leben, p. 52.

sprechender irdener Topf. Ja, der Vergleich der Sonne mit einem kupfernen Kessel liegt so nahe, daß er sogar einem modernen Dichter in die Feder fließen konnte, in einer Dichtung, die von aller Mythologie sehr weit ab liegt: Fritz Reuter sagt (Ut mine Stromtid, T. II, cap. 19): ‚und die Sünn kuckt durch den Stom so rund und roth as en köppern Ketel.‘[1]

Dieser Vergleich liegt aller Wahrscheinlichkeit nach auch einer merkwürdigen, für uns hier wichtigen Sage zugrunde, die das Mahâbhârata berichtet. Dort wird nämlich erzählt, daß Yudhishṭhira, nachdem er auf Rat des Dhâumya Askese geübt und die Sonne in einem Hymnus gepriesen hat, vom Sonnengotte Vivasvant einen kupfernen Kochtopf (piṭhara) zum Geschenk erhält, der sich auf Wunsch immer wieder von selber füllt.[2] Also eine Art indisches Tischlein-deck-dich. Alle werden aus diesem Topf gespeist. Dieser kupferne Kochtopf aber ist offenbar ein Abbild der Sonne, resp. ursprünglich die Sonne selbst. Die Wunderdinge, über welche Sonnen- und Mondgötter verfügen, pflegen ja in der Regel diese Himmelslichter selber zu sein, in irgendwelcher besonderer Auffassung, die beim Monde besonders mannigfaltig ist, entsprechend seiner wechselnden Erscheinung. Hervorragend wichtig ist hier natürlich der Umstand, daß dieser kupferne Kochtopf des Sonnengottes sich auf Wunsch immer wieder füllt, alle zu speisen vermag und auch tatsächlich speist und so dem Yudhishṭhira für die Jahre der Verbannung im Walde aus aller Not und Nahrungssorge heraushilft. Bevor wir diesen wichtigen Zug weiter verfolgen, der uns schon hier energisch auf den Gral hinweist, müssen wir noch eine andere Auffassung der Sonne im Ritus und Mythus des Veda besprechen, und zwar: die Sonne als Breitopf gefaßt.

[1] Vgl. Fritz Reuter, Sämtliche Werke, Volksausgabe in 7 Bänden, Bd. VII, 5. Aufl. 1890, p. 66.

[2] Im Vanaparvan, dem dritten Buche des Mahâbhârata, zu Anfang; resp. III, 3; vgl. namentlich Vers 73: *gṛihṇîshva piṭharaṃ tâmraṃ mayâ dattam narâdhipa* usw. die Worte des spendenden Sonnengottes Vivasvant; und Vers 83—85 die Entwicklung des Speisungswunders durch den Kochtopf des Gottes. Zuerst erhalten die Brahmanen die unerschöpflich wachsende Speise; zuletzt speisen Yudhishṭhira und Drâupadî. Vgl. M. Winternitz, Geschichte der ind. Literatur, Bd. I, p. 291; H. Jacobi, Mahâbhârata (Bonn 1903), p. 31.

Neben dem Milchtopf oder Milchkessel der Açvinen erscheint als Symbol oder Abbild der Sonne im Ritual — und zwar in dem volkstümlicheren Ritual des Atharvaveda — auch ein Brei, resp. ein heißer Topf mit Brei, *odana* genannt, auch mit dem Beisatz *odana vishṭârin*, welch letzteres Wort leider von etwas dunkler Bedeutung ist.[1] Ein größerer Abschnitt — AV 11, 3 — ist seiner Darbringung gewidmet. Ganz richtig bemerkt Whitney dazu in seiner Übersetzung des Atharvaveda, Bd. II, p. 625: ‚The rice-dish, hot and yellow and nourishing, is a symbol of the sun.‘

Er bezieht sich dabei speziell auf v. 50 dieses Abschnittes. Derselbe besagt: *etad vâi bradhnasya vishṭapaṃ*[2] *yad odanaḥ*, d. h. ‚dieser *odana* ist der Gipfelpunkt des Roten‘. Von diesem Gipfelpunkt des Roten ist noch öfters im Veda die Rede. Er wird uns auch weiterhin noch begegnen. Es ist damit zweifellos der Gipfelpunkt der roten Sonne oder des Sonnenrosses gemeint, resp. die Sonne in ihrem höchsten Stande am Himmel. Das ist ein Ort der höchsten Seligkeit, wo die Abgeschiedenen, die solchen Glückes teilhaft geworden, in Gemeinschaft mit Göttern und Halbgöttern schmausen und die höchste Wonne genießen. In dem bekannten Liede RV 9, 113 wird Soma angefleht, seine frommen Verehrer dorthin zu bringen:

v. 10 *yátra kā́mâ nikâmā́ç ca*
yátra bradhnásya vishṭápam |
svadhā́ ca yátra tṛ́ptiç ca
tátra mā́m amṛ́tam kṛidhi ||

Roth übersetzt das im wesentlichen zutreffend in den ‚Siebenzig Liedern‘ p. 111:

Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
An roter Sonne Gipfelpunkt,

---

[1] Wahrscheinlich bedeutet *vishṭârin* mit Streu versehen, auf einer Streu dargebracht, was einen guten Sinn gäbe. Es ist abgeleitet von *vishṭâra*, welches Wort RV 5, 52, 10 wohl Streu (das Barhis) bedeutet, von *vi-star* ‚streuen‘. Das nah verwandte *vishṭara* bedeutet Büschel von Schilf u. dgl. zum Sitzen.

[2] *bradhná* ‚rot, lichtrot‘ erscheint als Epitheton des Sonnenrosses; *vishṭápam*, wie das naheliegende *vishṭáp*, bedeutet ‚Oberfläche, höchste Stätte, Gipfel, Gipfelpunkt‘.

Wo Lust und Sättigung zugleich, —
O Soma, mach' unsterblich mich!

In einem andern Rigvedaliede (8, 58, 7) spricht der Sänger die Hoffnung aus, mit Indra zusammen zu diesem ‚Gipfelpunkt des Roten' zu gelangen und mit ihm dort Met trinken zu dürfen:

7 *úd yád bradhnásya vishṭápaṃ*
griháṃ índraç ca gánvahi |
mádhvaḥ pîtvấ sacevahi
tríḥ saptá sákhyuḥ padé ||

Ich übersetze:

‚Wenn zu des Roten Gipfelpunkt
Indra und ich hingehn, ins Haus,
Met trinkend sei'n wir dann vereint,
Dreimal sieben, an Freundes Ort.'

Und nah verwandt ist die Vorstellung, wenn es im AV 10, 10, 31 heißt, daß die Sâdhyas und Vasus, Selige oder Halbgötter, am Gipfelpunkt des Roten — *bradhnásya vishṭápi* — die Milch der Kuh trinken und ihr Naß verehren. Milch, Met, Brei — alles dieses scheint da oben bei der Sonne, an ihrem höchsten Standort zu finden zu sein, ist aber nur Göttern, Halbgöttern und Seligen erreichbar.

Die rituelle Darbringung des Breitopfes aber, des *odana vishṭârin* — des Breitopfes auf der Streu, wie ich es übersetzen möchte — verhilft zu solcher himmlischer Seligkeit. So sagt der Atharvaveda 4, 34, 3: ‚Diejenigen, welche den *odana vishṭârin* kochen, die sucht niemals der Mangel heim; er (ein solcher) sitzt bei Yama, er geht zu den Göttern hin; er freut sich (berauscht sich, schmaust) im Verein mit den somaliebenden Gandharven.'[1]

Im vorausgehenden Verse ist gesagt, daß solche Darbringer des *odana vishṭârin* in die Lichtwelt eingehen, ohne Knochen, gereinigt, geläutert, rein[2] — also mit einem neuen verklärten

[1] AV 4, 34, 3:
vishṭâríṇam ódanam yé pácanti nấinân ávartiḥ sacate kadấcaná
ấste yamá úpa yấti devấnt sáṃ gandharvấir madate somyébhiḥ

[2] AV 4, 34, 2:
anasthấḥ pûtấḥ pávanena çuddhấḥ çúcayaḥ çúcim ápi yanti lokám

Leibe versehen — ganz ähnlich, wie wir dies oben den Darbringern des Milchtopfes für die Açvinen, des Pravargya, in Aussicht gestellt fanden. Dem Darbringer des *odana* wird aber v. 2 auch noch verheißen, daß das Feuer (der Leichenbestattung) ihm sein männliches Glied nicht verbrennen werde und daß es in der Himmelswelt für solche Leute viel Weibervolk gebe. In den auf v. 3 folgenden Versen desselben Liedes wird solche Himmelswonne noch weiter ausgemalt. Den Darbringern des *odana vishṭârin* raubt Yama nicht den männlichen Samen. Als Wagenfahrer eilt ein solcher auf dem Wagen dahin, mit Flügeln versehen bewegt er sich über die Himmel hin. Er findet dort Ströme, die von süßem Naß schwellen, Lotusteiche, Seen mit geschmolzener Butter, Flüsse mit Met *(madhu)*, solche, die mit Milch, mit saurer Milch, mit Wasser gefüllt sind, aber auch solche, die Branntwein *(surâ)* statt des Wassers führen. Dies und noch manches andre. Daher sagt denn auch der Sänger zum Schluß des Liedes, das offenbar die Darbringung des Breitopfes begleitet: ‚Diesen Brei setze ich hin vor den Brahmanen, den *vishṭârin*, der die Himmelswelt gewinnt; er soll mir nicht versiegen, nach seiner Art schwellend; eine allgestaltige Milchkuh, die die Wünsche milcht, soll er mir sein.‘ [1]

Die letzten Worte sind besonders bedeutsam. Der Breitopf auf der Opferstreu soll dem Opferer werden zu einer Wunschkuh, die ihm alle möglichen Wünsche erfüllt. Ein Wunderding also, ähnlich jenem kupfernen Kessel, den nach dem Mahâbhârata der Sonnengott dem Yudhishṭhira schenkte. Nur von noch umfassenderer Bedeutung, denn der Kessel spendet nur alle mögliche Nahrung, die Wunschkuh aber erfüllt ihres Besitzers Wünsche überhaupt, wie eine andre Kuh Milch von sich gibt.

Es ist bekannt, daß solch eine Wunschkuh ebenfalls im Mahâbhârata eine Rolle spielt. Der berühmte Streit des Vasishṭha und Viçvâmitra geht um diese Kuh. Hier finden wir sie aber schon im Veda bezeugt. Sie steht als Wunschtier neben dem Kessel des Sonnengottes, ähnlich wie etwa der naive Esel Bricklebrit neben dem Tischlein-deck-dich im Grimm-

---

[1] AV 4, 34, 8:

viçvárûpâ dhenúḥ kâmadúghâ me astu

schen Märchen. Der Atharvaveda erwähnt sie noch öfters,[1] während sie im Rigveda nicht erscheint. Das erklärt sich wohl daraus, daß der Atharvaveda so viel volkstümlicher ist wie der Rigveda, und um eine volkstümliche, märchenhafte Vorstellung handelt es sich hier ja ohne Zweifel. Wahrscheinlich eine sehr alte Vorstellung dieser Art. Im Grunde ist die Wunschkuh wohl wesentlich dasselbe wie der wunderbare Kupferkessel des Sonnengottes. Nur ein andres Bild der Sonne, als gabenspendendes Wunderding gedacht. Die Sonne wird ja nicht nur als ein Gefäß, sondern auch — um von andern Bildern hier zu schweigen — als ein Tier, ein Rind, ein Roß, ein Vogel gefaßt. Und gerade wenn die Wunschkuh im Grunde nichts andres ist als die Sonne, liegt es für den Sänger, der den die Sonne bedeutenden Breitopf darbringt, noch näher zu wünschen, er solle ihm eine Wunschkuh sein.

Daß der Brei (*odana*), resp. der Topf mit Brei tatsächlich die Sonne bedeuten soll, wird nun aber noch um vieles deutlicher durch den entsprechenden Mythus im Rigveda. Denn der Rigveda erwähnt mehrfach einen himmlischen *odana*, einen himmlischen Breitopf, Brei oder garen Brei, welchen Indra erbeutet, sein Kampfgenosse Vishṇu herbeischleppt und welcher offenbar nichts andres ist als die Sonne. Dieser *odana* des Rigveda kann nicht ein rice-dish sein, wie Whitney das Wort im AV übersetzt, da ja die Inder der Rigvedazeit den Reis überhaupt noch nicht kannten.[2] Es muß ein Brei von irgendwelcher andern Körnerfrucht — vielleicht Gerste oder Hirse — gewesen sein. Wir wissen es nicht genau. Der Reis aber tritt erst im Atharvaveda auf, zu einer Zeit, wo die Inder bereits das Gangestal betreten hatten.

Hauptsächlich ist es das Lied RV 8, 66, welches von dem himmlischen Brei und seiner Erbeutung durch Indra berichtet.

---

[1] AV 9, 5, 10 wird von einer Ziege, die samt 5 Breitöpfen einem Priester gespendet wird, gesagt, sie sei (für den Spender) eine allgestaltige Wunschkuh; nach v. 25 soll ein solcher sogar 5 Wunschkühe erhalten. AV 11, 1, 28 erscheint das Bild der Wunschkuh wieder bei einer Breispende. AV 12, 1, 61 ist die Erde als Wunschkuh bezeichnet. AV 18, 4, 33 sollen gewisse Totenspenden für den Toten zu Wunschkühen werden, die ihn in der andern Welt erwarten.

[2] Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, p. 239.

Es ist jenes köstliche, an originellen und altertümlichen Zügen reiche Lied, das gleich im Eingang davon berichtet, wie Indra alsbald nach seiner Geburt die Mutter fragt: ,Welches sind die Gewaltigen? welche sind berühmt?' Da nannte ihm die Starke den Spinnensohn, den Schlangenschweller. ,Diese, o Sohn, sollen Niederwerfer sein.' Da schlug sie der Vṛitratöter zusammen, wie Speichen in der Radnabe mit dem Schlägel; groß (und stark) geworden war der Dämonentöter. In einem Zuge trank er zugleich 30 große Kufen aus, — Indra, von dem Somatranke.

Und nun geht die knappe, gedrängte Erzählung zu weiteren Abenteuern Indras über, die sie rasch in kurzen Zügen schildert. Gleich zuerst kommt die Erbeutung des ,garen Breies' (*pakvám odanám*), der dann auch als milchgekochter Brei bezeichnet wird, da droben in der Luftregion.

v. 5 *abhí gandharvám atṛiṇad*
abudhnéshu rájaḥsu á |
índro brahmábhya íd vṛidhé ||
6 *nír âvidhyad giríbhya á*
dhârâyat pakvám odanám |
índro bundáṃ svâtatam ||

,Er durchbohrte den Gandharven in den bodenlosen Lufträumen, Indra, den Betern zum Gedeihen. Aus den Bergen schoß er heraus, hielt fest den garen Brei — Indra (schoß) den gut aufgelegten Pfeil.'

Die Situation ist in der Hauptsache vollkommen deutlich. Der Kampf geht hoch oben im Luftbereich, dem bodenlosen, vor sich. Der Kampfpreis, den Indra mit fester Hand ergreift und festhält, ist der ,gare Brei'. Sein Gegner ist der Gandharve, der hier den ,garen Brei' verteidigt, wie er sonst als Hüter des Soma gilt. Doch Indra trifft ihn mit seinem Pfeil, aus den Bergen — den Wolkenbergen — heraus schießend. Er durchbohrt ihn und gewinnt den Kampfpreis, zu Nutz und Freude seiner frommen Verehrer.

Der ,gare Brei' in der bodenlosen Luftregion, der eines Götterkampfes nicht unwert erscheint — was kann er wohl andres sein als die Sonne, in naivem Bilde als heißer, gelber Brei gedacht? Der Brei am Himmel, dem der Opferbrei im Ritual entspricht; der andrerseits sein vornehmeres Gegenbild

im himmlischen Soma, dem Monde, findet, dem wiederum der irdische Somatrank entspricht. Das Bild ist naiv, aber gar nicht so übel.

Der Sänger preist weiter den siegreichen, segenschaffenden Pfeil des Indra:

7 *çatábradhna íshus táva*
sahásraparṇa éka ít |
yám indra cakṛishé yújam ||
8 *téna stotṛíbhya á bhara*
nṛíbhyo náribhyo áttave |
sadyó játá ṛibhushṭhira ||

‚Mit hundert (roten) Spitzen ist dein Pfeil versehen, mit tausend Federn er allein, den du, o Indra, dir zum Genossen gemacht hast. Durch diesen schaffe für die Sänger herbei, für die Männer und Weiber, zu essen, — alsbald nach deiner Geburt, du kunstreich starker.‘

Es wäre wohl besser, wenn der Text statt des Imperativs (*á bhara*) ein Präteritum (*á bharo*) böte. ‚Du schafftest durch deinen Pfeil herbei für die Sänger, für Männer und Frauen, zu essen.‘ Die geringe Änderung würde sich um so mehr empfehlen, als der Beisatz *sadyó játáḥ* ‚als du eben geboren warst‘ durchaus in die Vergangenheit deutet. Will man nicht ändern, so muß man in dem Text die typische, regelmäßig wiederholte Heldentat des Indra erkennen, die er auch heute und immer wieder tun muß, zu Nutz und Frommen der ganzen Welt. Die Auffassung ist möglich, doch härter, als wenn der Text einfach forterzählte.

Der Sinn auch dieser Verse ist im wesentlichen klar. Indras Pfeil wird gepriesen. Durch diesen hat er den Sieg gewonnen, durch diesen — da er den Gandharven durchbohrte und den garen Brei festhielt — seinen Lobsängern, Männern und Frauen, zu essen verschafft. Und so soll er es auch immer wieder tun!

Daß Indra durch die Gewinnung des ‚garen Breies‘ auch den Männern und Frauen zu essen verschafft, ist wohl zu beachten, — mag man es nun direkt auf die Sonne in ihrer natürlichen Eigenschaft beziehen, oder aber annehmen, daß der Dichter hier jenes märchenhafte Wunderding im Sinne hatte,

das indische Tischlein-deck-dich, den Wunderkessel, der hier als ein Breitopf gedacht wäre. Bestimmt ausmachen läßt sich das nicht. Wir werden aber solch einem wunderbaren Breitopfe bei unserem eigenen Volke bald genug begegnen.

Von den drei letzten Versen des Liedes will ich nur noch v. 10 hervorheben, wo der Brei nochmals erwähnt wird:

10 *viçvét tá víshṇur ábharad*
urukramás tvéshitaḥ |
çatám mahishā́n kshîrapâkám odanám
varâhám índra emushám ||

‚Alle diese Dinge brachte Vishṇu herbei, der weitausschreitende, von dir (d. h. von Indra) angetrieben, hundert Büffel, den milchgekochten Brei — den verderblichen Eber (brachte) Indra (herbei).‘

Nach diesem Verse scheint Vishṇu, der Kampfgenosse Indras, den ‚milchgekochten Brei‘ herbeizubringen, während Indra jedenfalls den Eber herbeischafft, eine Tat, die derjenigen des Herakles entspricht und auch anderswo erwähnt wird, hier aber nicht erörtert zu werden braucht.

Von derselben Heldentat des Indra redet m. E. ein Vers eines merkwürdigen Indraliedes, das demselben Buche des Rigveda angehört (8, 58); ein Lied, in welchem schon Hillebrandt der volksliedartige Ton einiger Verse aufgefallen ist.[1] Ich übersetze jenen Vers folgendermaßen:

Der Starke, er verachtet sie,
Indra, die Feinde allesamt;
Der Junge spaltete den Brei,
Den kochenden, fern auf dem Berg.

Indra spaltet den Brei, d. h. er öffnet das den Brei enthaltende Sonnengefäß. Der Berg ist natürlich die Himmelshöhe. Da droben wird der Sonnenbrei gekocht.[2] Die Be-

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 144.

[2] Der Text von RV 8, 58, 14: *átî́d u çakrá ohata índro viçvâ áti dvíshaḥ* | *bhinát kanî́na odanám pacyámânam paró girấ* ||. Ich fasse *parás* als Adverbium und *girấ* als Lokativ von *girí* ‚der Berg‘ wie *agnấ* neben *agnấu* u. dgl. m., leite es also nicht, wie sonst geschieht, von *gir* ‚das Lied‘ (Ludwig: ‚die Stimme‘) ab. So gibt der Vers einen vortrefflichen Sinn und sprachlich ist alles wohlbegründet. Das Verbum *bhinát* kann nur

zeichnung ‚der Junge‘ (*kanînaḥ*) paßt vortrefflich gerade dazu, daß RV 8, 66, 6 Indra die Erbeutung des Breies gleich nach seiner Geburt ausführt. Man wird um so eher an eine Zusammengehörigkeit beider Stellen glauben dürfen, als sich dieselben ja in dem gleichen Buche vorfinden.

Der ‚gare Brei‘, der nichts andres ist als die Sonne, scheint noch an einer andern Stelle des Rigveda erwähnt zu werden, unter der etwas allgemeinen Bezeichnung *pacatam* ‚das Gargemachte‘, ‚die gare Speise‘. Es ist dies RV 1, 61, 7. Es ist ein Indralied, durchaus sonst nur von Indra die Rede. Gerade im v. 7 aber kommt wiederum Vishṇu hereingeschneit — und hier so störend, daß Graßmann es vorgezogen hat, das Wort an dieser Stelle als ein Epitheton des Indra zu fassen und durch ‚wirksam‘ zu übersetzen. Dann kommt ein guter Sinn heraus, doch läßt sich nicht leugnen, daß diese Übersetzung einige Bedenken hat. Und dies um so mehr, als doch RV 8, 66, 10 tatsächlich Vishṇu, von Indra angetrieben, den himmlischen Brei herbeizubringen scheint, den freilich Indra selbst zuvor erobert hat. Ich gebe hier, zu besserem Verständnis des Zusammenhanges, auch den vorausgehenden Vers mit:

RV 1, 61, 6 *asmá íd u tváshṭâ takshad vájraṃ*
svápastamaṃ svaryàṃ ráṇâya |
vṛitrásya cid vidád yéna márma
tujánn íçânas tujatá kiyedháḥ ‖
7 *asyéd u mâtúḥ sávaneshu sadyó*
maháḥ pitúm papiváñ cárv ánnâ |
mushâyád vishṇúḥ pacatáṃ sáhîyân
vídhyad varâháṃ tiró ádrim ástâ ‖

‚6. Ihm hat Tvashṭar den Donnerkeil gezimmert, den trefflich wirkenden, himmlischen, für die Schlacht, mit welchem

heißen ‚er spaltete‘. Wenn Graßmann übersetzt: ‚Der Jüngling weist zurück den Brei, der ohne Sang bereitet ist‘, so ist dies schon sprachlich unmöglich. Etwas besser Ludwig: ‚Noch klein spaltete er den angeschwollenen (Kuchen), während er kochte, in der Ferne mit der (Donner-)stimme‘. Der Schluß ist auch hier verunglückt. — Zu dem Berg vgl. das *giríbhya á* RV 8, 66, 6; auch 8, 45, 5 wird bei Indras ersten Kämpfen der Berg erwähnt, nur leider in unklarer Wendung (*girâv ápso ná yodhishat*).

er des Vṛitra verwundbare Stelle auffand, durch den stark vordringenden Vielen spendend, er, der stark vordringende Herrscher. 7. Nachdem der Große soeben bei seiner Mutter Kelterungen die Nahrung getrunken, die liebe Speise, raubte der Wirksame (*vishṇúḥ*), überlegen Starke, die gare Speise (*pacatám*); er verwundete den Eber, durch den Berg hindurch schießend.‘

Wie man sieht, ist es kaum möglich, hier Vishṇu hereinzubringen, denn vorher wie nachher ist in dem Satze zweifellos nur von Indra die Rede. Ebenso gewiß aber bleibt es bedenklich, *vishṇúḥ* geradezu als Epitheton des Indra zu fassen. Wir können diese Frage hier wohl in suspenso lassen, zumal die Stelle für uns doch von untergeordneter Wichtigkeit ist. Daß auch hier von einer Erbeutung des himmlischen Breies, der garen Speise, die Rede ist, darf nach dem Früheren wohl für sehr wahrscheinlich gelten. Aller Wahrscheinlichkeit nach tut Indra auch hier die Heldentat. Er trinkt vorher reichlich Soma, bei seiner Mutter, schießt durch den Berg, verwundet den Eber — alles Züge, die an die Begleitumstände der Tat in dem Liede RV 8, 66 erinnern.

Nach dem Vorausgehenden darf es wohl für erwiesen oder zum mindesten doch für sehr wahrscheinlich gelten, daß die vedischen Inder die Sonne auch unter dem Bilde eines himmlischen Breitopfes betrachteten — eines garen, heißen, gelben Breies, den nach dem Mythus Indra erbeutete, der im Ritual durch einen Brei repräsentiert wurde, welcher seinem Darbringer ein zukünftiges seliges Leben mit den auserlesensten Genüssen in der Himmelswelt sicherte, ja geradezu die Rolle der Wunschkuh für ihn spielen sollte.

Diese naive Vorstellung der Sonne als eines himmlischen Breies oder Breitopfes ist aber, wie ich glaube, ganz dazu angetan, ein Rätsel der vedischen Mythologie zu lösen, das mir — und wohl auch andern — früher ganz dunkel war. Ich meine die so bestimmt ausgesprochene, seltsame Vorstellung, der Sonnengott Pûshan sei ein Breiesser, ein karambhâd. Er ist angeblich zahnlos, wird als ‚Breiesser‘ verspottet, wie aus der Warnung des Sängers vor solchem sakrilegischen Spott deutlich hervorgeht (RV 6, 56, 1). Wie verfällt man auf einen so absonderlichen Gedanken? Die Erklärung ergibt sich fast von selbst, wenn man die Vorstellung von der Sonne als einem heißen Brei als gegeben

betrachtet. Da muß wohl mindestens einer der Sonnengötter zum Breiesser werden. Einem solchen Gotte mußte man dann auch natürlich ein Opfer von Brei oder Grütze darbringen.[1]

Der wunderbare, speisespendende Kessel des indischen Sonnengottes, — der die Sonne darstellende Opferbrei, der für den Opferer zur Wunschkuh werden soll, — der himmlische Brei im vedischen Mythus, — sie erinnern uns an mancherlei verwandte Sagen und Märchen der europäischen Arier.

Ein russisches Märchen erzählt von einem Bauer, der an einem riesigen Kohlstrunk zum Himmel hinaufklettert und dort eine wunderbare Handmühle findet, die ihm Weizenkuchen, Butter- und Quarkkuchen, einen Topf mit Brei mahlt.[2]

Hier haben wir also auch einen himmlischen Breitopf, er kommt aber erst, nebst anderen Herrlichkeiten, aus der himmlischen Handmühle hervor. Die Sagen und Märchen von der wunderbaren Mühle sind in unzähligen Varianten über Europa hin verbreitet. Eine der bekanntesten und berühmtesten ist die Samposage im finnischen Epos Kalewala. Ihre Verwandtschaft mit der Grottisage in der Edda ist längst unzweifelhaft richtig erkannt. Es reiht sich dieser aber noch eine zahlreiche Verwandtschaft an, in den mannigfachsten Formen. Ich habe diesen Gegenstand bereits in einer früheren Arbeit behandelt[3] und will ihn hier, mit Rücksicht darauf und im Hinblick auf die Arbeiten andrer Forscher,[4] nicht weitläufig erörtern. Er

---

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 232 Anm. — Ein Sonnenopfer, das an das Breiopfer der Inder erinnert, finde ich bei Tylor, Anfänge der Kultur, Bd. II, p. 288 aus Amerika verzeichnet: ‚Die Pottawatomis pflegten zuweilen bei Sonnenaufgang auf ihre Hütten zu klettern, niederzuknien und der leuchtenden Scheibe eine Schüssel voll Mais zu opfern.'

[2] Vgl. A. Schiefner in den Mélanges russes der St. Petersburger Akademie, IV, p. 206; L. v. Schroeder, Germanische Elben und Götter beim Estenvolke, p. 43 (Sitzungsber. der Wiener Akademie der Wiss., philos.-histor. Klasse, Bd. 153, Wien 1906).

[3] Vgl. L. v. Schroeder, Germanische Elben und Götter beim Estenvolke, p. 41—63.

[4] Vgl. Felix Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbronn 1879), p. 302. 303; Laistner, Nebelsagen, p. 324 ff.; Asbjörnsen und Moe, Norske Folkeeventyr, 2. Ausgabe, Christiania 1852, p. 488, wo das norwegische Märchen von der Wunschmühle mit dem Sampo verglichen wird; Asbjörnsen und Moe, Norwegische Volksmärchen, deutsch von Fr. Bresemann,

geht uns aber allerdings nahe an. Denn die wunderbare Mühle, die alle möglichen guten Gaben spendet, ist offenbar dem wunderbaren Topf oder Kessel aufs nächste verwandt. Das wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Form der ‚Mühle‘ in der ältesten Zeit ja noch weit entfernt ist von jener Form, die die Grottisage kennt, wo zwei riesige Mägde die Mahlsteine drehen. Die älteste ‚Mühle‘ ist ja nichts anderes als ein Gefäß aus Holz, ein ausgehöhlter Stein, ein primitiver Mörser, in welchem mit Hilfe eines Stößels das Getreide zerkleinert wird. Solch ein primitives Mahlgefäß liegt nicht weit ab von dem Kochgefäß, Topf oder Kessel; und die wunderbare Mühle in ihrer ursprünglichsten Gestalt berührt sich daher mit dem wunderbaren Topf oder Kessel aufs nächste nicht nur durch die Wundereigenschaft, sondern schon durch die Form. Hier wie dort handelt es sich um wunderbare, gabenspendende Gefäße.

Ein sehr charakteristischer Zug dieser europäischen Mühlensagen aber ist der Umstand, daß die Mühle nur auf ein bestimmtes Wort, eine bestimmte Weisung hin arbeitet und ebenso auch nur durch eine entsprechende Weisung wieder zum Stillstand gebracht werden kann. Sonst mahlt sie ohne Aufhören weiter und bringt dadurch ernste Katastrophen oder auch heitere Situationen hervor, die sich trefflich erzählerisch verwerten ließen und verwertet wurden. So ist das Meer salzig geworden durch die am Meeresgrunde fort und fort Salz mahlende Mühle u. dgl. m.

In der Grimmschen Sammlung finden wir nun ein Märchen, das diesen Zug ebenfalls an sich hat und aufs schönste die europäischen Mühlensagen mit dem himmlischen Breitopf der Inder verbindet. Es ist so kurz, daß ich es wörtlich hierher setzen darf.

Der süße Brei.[1]

Es war einmal ein armes, frommes Mädchen, das lebte mit seiner Mutter allein und sie hatten nichts mehr zu essen.

Berlin 1847, Bd. II, p. 182 ff.; Colshorn, Märchen und Sagen, p. 173, Nr. 61, auch 25 und 32; Mannhardt, Germanische Mythen, p. 399 Anm; Harry Jansen, Märchen und Sagen des estnischen Volkes, erste Lieferung, Dorpat 1881, p. 20 ff.

[1] In der vollständigen Ausgabe der ‚Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm‘, ist es Nr. 103.

Da ging das Kind hinaus in den Wald und begegnete ihm da eine alte Frau, die wußte seinen Jammer schon und schenkte ihm ein Töpfchen, zu dem sollt' es sagen: ‚Töpfchen, koche', so kochte es guten, süßen Hirsenbrei, und wenn es sagte: ‚Töpfchen, steh', so hörte es wieder auf zu kochen. Das Mädchen brachte den Topf seiner Mutter heim und nun waren sie ihrer Armut und ihres Hungers ledig und aßen süßen Brei, so oft sie wollten. Auf eine Zeit war das Mädchen ausgegangen, da sprach die Mutter: ‚Töpfchen, koche', da kocht es, und sie ißt sich satt; nun will sie, daß das Töpfchen wieder aufhören soll, aber sie weiß das Wort nicht. Also kocht es fort und der Brei steigt über den Rand hinaus und kocht immer zu, die Küche und das ganze Haus voll, und das zweite Haus und dann die Straße, als wollt's die ganze Welt satt machen, und ist die größte Not, und kein Mensch weiß sich da zu helfen. Endlich, wie nur noch ein einziges Haus übrig ist, da kommt das Kind heim und spricht nur: ‚Töpfchen, steh', da steht es und hört auf zu kochen; und wer wieder in die Stadt wollte, der mußte sich durchessen.

Der Breitopf dieses naiven, gewiß sehr alten Märchens hat ganz die Eigenschaften, die wir sonst bei den wunderbaren Mühlen finden. Nicht nur das unbegrenzte Spenden, sondern auch das Gehorchen auf ein bestimmtes Gebot. Und doch ist es ein Breitopf, ähnlich dem himmlischen *odana*, den Indra im bodenlosen Luftraum erbeutet, welchem wiederum der *oḍana* des Rituals entspricht, der dem Opferer eine ‚Wunschkuh' werden soll, die ihm alle Wünsche erfüllt.

Wir sahen bereits, daß der indische Breitopf die Sonne ist, resp. bedeutet. Aber auch die europäische Wundermühle ist die Sonne, wie ich schon in meiner oben erwähnten Arbeit nachgewiesen habe.[1] Und das stimmt ja aufs schönste zu unserem soeben gewonnenen Resultat, nach welchem Breitopf und Wundermühle ursprünglich nicht verschieden, sondern eins und dasselbe sind.

Die Vorstellung der Sonne als einer himmlischen Mühle ist schon durch Kuhn festgestellt worden.[2] ‚Als Mühle erscheint

[1] Vgl. L. v. Schroeder a. a. O., p. 61—63.

[2] Vgl. A. Kuhn, Herabkunft des Feuers und Göttertranks, p. 115; 2. Aufl., p. 102. 103.

in deutschen Volksliedern die Morgensonne, wenn sie Silber und Gold auf dem Berge mahlt. Auf der Vorstellung der Sonne als einer Mühle beruht es, wenn die Milchstraße, in welcher die Sonne mittags stehen soll, der Mühlenweg genannt wird. Auf die Sonne, als wunderbare Mühle gefaßt, haben darum schon Kuhn und Schiefner die Grotti-Mühle wie auch den davon abgeleiteten Sampo zurückgeführt.' Den vollen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung hat aber erst die neuere Kalewala-Forschung erbracht, und zwar durch ein merkwürdiges Lied aus Ingermannland, in welchem die Befreiung von Sonne und Mond aus der Gewalt der bösen Louhi ganz deutlich bloß als eine andere Version der Gewinnung des Sampo hervortritt. Der beste Kenner des Gegenstandes, Kaarle Krohn, gelangte dadurch zu dem bündigen Resultat: ,Das Lied von der Befreiung der Sonne und das vom Raube des Sampo sind, wie schon O. Donner richtig erkannt hat, Variationen desselben Themas, oder vielmehr sie sind Varianten eines und desselben Gesanges.'[1]

Daraus ergibt sich weiter der Schluß: Die wunderbare Mühle Sampo ist ursprünglich nichts andres als die Sonne, die als Mühle gefaßte Sonne.[2]

Und das stimmt, wie wir schon sahen, aufs schönste zu unseren oben gewonnenen Resultaten und ist aufs beste dazu geeignet, dieselben noch weiter zu stützen.

Als Urvorstellung ergibt sich aber nach dem Vorhergehenden die Vorstellung von der Sonne als einem himmlischen Gefäß, das verschiedenen Inhalt haben kann und wunderbare Gaben spendet.

Eine solche Vorstellung könnte ganz wohl die mythische Grundlage der Gralidee bilden.[3]

---

[1] Vgl. Kaarle Krohn, Zur Kalewalafrage, Finnisch-ugrische Forschungen, Bd. I, Heft 3 (1901), p. 201.

[2] Vgl. L. v. Schroeder a. a. O., p. 62. 63.

[3] Der Gral erscheint bei Wolfram bekanntlich nicht als Gefäß, sondern als ein wunderbarer edler Stein. Es scheint, daß auch diese Vorstellung sich gelegentlich mit der Sonne verbunden hat. Der herrliche Halsschmuck, das Kleinod der Freya, *brisingamen*, wird als ,die schöne Meerniere' bezeichnet. Es ist zweifellos die Sonne, als ein schönes Stück Bernstein gefaßt. Von da wäre der Übergang zum Edelstein nicht gar so schwierig. Doch möchte ich jetzt für wahrscheinlicher halten,

Zu beachten ist übrigens, daß jenes oben erwähnte Lied aus Ingermannland die Befreiung von Sonne und Mond besingt, als Variante zur Sampogewinnung. Darnach hätte der Mond ebensolchen Anspruch darauf, als Urbild des Sampo — resp. auch des Grales — zu gelten. Und es läßt sich nicht leugnen, daß der Mond durch sein Wachsen, Abnehmen und Wiederwachsen weit eher als die Sonne Veranlassung geben konnte zu der Vorstellung von einem Gefäße, das geleert wird und sich immer wieder aufs neue füllt. Es ist darum gar nicht so unwahrscheinlich, daß diese Vorstellung ursprünglich vom Monde ausgegangen und erst später auch auf die Sonne übertragen worden ist. Dies müßte aber jedenfalls ziemlich früh geschehen sein, wie sich schon aus unseren vorausgehenden Untersuchungen ergibt. Wir können die Frage hier am Orte nur streifen und werden späterhin Gelegenheit haben, auf dieselbe zurückzukommen.

Milch und Brei haben wir nach der vedischen Vorstellung als den Inhalt der Sonne, resp. der die Sonne repräsentierenden Gefäße kennen gelernt. Daß aber auch ein himmlischer Rauschtrank — Met, Soma — da droben bei der Sonne zu finden war, läßt sich aus mehreren Vedastellen erschließen. An drei Stellen des Rigveda, die schon Hillebrandt anführte, ist es deutlich gesagt, daß Indra bei Vishṇu — d. h. bei dem Sonnengotte — den Soma getrunken habe.[1] Und wenn es an einer andern Stelle heißt, daß die Götter im Hause des Vivasvant, eines andern Sonnengottes, sich erfreuen, resp. berauschen *(mâdáyante)*, dann schließt Hillebrandt wohl auch daraus mit Recht, daß der Sonnengott Vivasvant im Besitze des Soma sein müsse.[2] Die Frage ist für manche Stellen des Veda darum

daß Wolfram seine Vorstellung vom Gral als einem köstlichen Steine aus orientalischer Quelle geschöpft — natürlich indirekt geschöpft hat, so wie dies L. Iselin vermutet (vgl. oben p. 5).

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 480. Es heißt RV 8, 12, 16; *yát sómam indra víshṇavi yád vâ gha tritá âptyé* | *yád vâ marútsu mándase sám índubhiḥ* ‖ Und ferner RV 8, 3, 8: *asyéd índro vâvridhe vṛíshṇyaṃ çávo máde sutásya víshṇavi* | Der gekelterte Trank (*sutá*) kann natürlich auch nur der Soma sein. Ferner RV 10, 113, 2, wo die Bezeichnung *aṃçú* ebenfalls deutlich den Soma kennzeichnet.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O. p. 479. Es ist die Stelle RV 10, 12, 7: *yásmin devá vidáthe mâdáyante vivásvataḥ sádane dhâráyante* | Daß Indra von

schwierig, weil die Bezeichnung ‚Met' *(madhu)*, die so oft den Soma bedeutet, in übertragener Weise auch, wie wir bereits gesehen haben, von der Milch gebraucht wurde.

In dem Vishṇuliede RV 1, 154 heißt es am Schluß von Vers 4:

víshṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ

d. h. ‚An Vishṇus höchster Stapfe ist des Metes Born!'

Vishṇu ist ein alter Sonnengott. Seine drei Fußstapfen sind aller Wahrscheinlichkeit nach Aufgang, Höhepunkt und Niedergang der Sonne. Seine höchste Stapfe ist nach ziemlich allgemeiner Annahme jedenfalls die Sonne in ihrem höchsten Stande. Also wesentlich dasselbe, was wir früher schon unter der Bezeichnung *bradhnasya vishṭapam* ‚des Roten Gipfelpunkt' kennen gelernt haben. Dort schmausten und freuten sich die Seligen im Verein mit den Göttern und ganz entsprechend heißt es auch vorher in unserem Verse RV 1, 154, 5: ‚Diese seine liebe Stätte möchte ich erreichen, wo die frommen Männer sich freuen (resp. sich-berauschen, *mádanti*); das ist ja die Freundesschar des Weithinschreitenden (Vishṇu);'[1] — und dann folgen die schon oben angeführten Worte.

Daß die Seligen dort nicht Milch trinken, sondern sich an wirklichem Met, d. h. Soma, an einem Rauschtrank erfreuen, darf wohl a priori für wahrscheinlich gelten. Es wird noch gewisser durch den früher schon angeführten Vers RV 8, 58, 8, in welchem der Sänger die Hoffnung ausspricht, mit Indra zusammen zum *bradhnasya vishṭapam* zu gelangen und mit ihm zusammen dort Met zu trinken. Dieser Met muß jedenfalls ein Rauschtrank, aller Wahrscheinlichkeit nach Soma sein, der Trank des Indra. Als Milchtrinker ist Indra undenkbar.

Alle drei Fußstapfen des Vishṇu sind übrigens mit Met gefüllt, unversieglich. Das besagt der Vers, der dem oben angeführten unmittelbar vorausgeht.[2] Der unmittelbar darauf folgende Vers aber zeigt sehr deutlich, daß des Vishṇu höchste Fußstapfe tatsächlich die Sonne ist. RV 1, 154, 6 lautet — und mit diesen Worten schließt das ganze Lied:

Vivasvant die Somakufe herbeiholt (RV 8, 72, 9), werden wir noch weiter unten besprechen.

[1] RV 1, 154, 5: *tád asya priyám abhí pátho açyâm náro yátra devayávo mádanti | urukramásya sá hí bandhúr itthá víshṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ* ||

[2] RV 1, 154, 4: *yásya trî́ pûrṇā́ mádhunâ padấny ákshîyamâṇâ.*

átrâha tád urugâyásya vṛíshṇaḥ
paramám padám áva bhâti bhû́ri

,Dort leuchtet fürwahr des Weitausschreitenden, Starken höchste Fußstapfe herab, die große!'

Das kann gewiß nur die Sonne sein, — die Sonne in ihrem höchsten Stande. Und dort ist der Ort der Seligen gedacht, nach welchem der Sänger sich sehnt, ganz in Übereinstimmung mit anderen, schon früher betrachteten Stellen.

Dasselbe ergibt sich auch aus dem Liede RV 1, 22, dessen letzter Teil ebenfalls an Vishṇu gerichtet ist. Da hören wir von den drei Schritten des Vishṇu und dann heißt es:

v. *tád víshṇoḥ paramám padám*
sádâ paçyanti sûráyaḥ |
divî̀va cákshur ấtatam ||

,Diese höchste Fußspur des Vishṇu schauen immerdar die Opferer, wie ein Auge am Himmel ausgebreitet.'

Das Auge am Himmel kann doch nur die Sonne sein. Und der folgende, letzte Vers des Liedes macht das noch weiter deutlich. Er lautet (v. 21) in Graßmanns Übersetzung:

Und diesen Tritt des Vishṇu, der
Der höchste ist, entzünden stets
Die Priester, wachsam, rühmenswert.

Die Priester entzünden das Opferfeuer und damit angeblich zugleich auch das Sonnenfeuer, das mit jenem hieratisch-mystisch identifiziert wird. Wenn es heißt, daß die Priester die Fußstapfe des Vishṇu entzünden, so kann unter dieser letzteren durchaus nichts anderes als die Sonne verstanden sein.

Diese Vorstellung des Veda von dem Born des Metes in der Fußstapfe Vishṇus, des Sonnengottes, — resp. droben bei der Sonne selbst, wird besonders merkwürdig durch ein paar kleine Lieder der Letten, die eine verwandte Anschauung bezeugen.

Höchst rätselhaft klangen die lettischen Verse:

Eine Lerche braut Bier
In der Fußspur des Rosses.[1]

[1] Die Schlußzeilen des vierzeiligen Gedichtes lauten:
Ich eilte, den Maisch zu trinken,
Bekomme mit dem Kochlöffel in den Rücken.

Was sie bedeuten, ist mir erst durch einen Parallelvers aufgegangen, in welchem statt der Lerche der Gott Uhsing genannt wird:

Uhsing braut Bier
In der Fußspur des Rößleins.

Uhsing ist der Sonnengott, der Gott der im Frühling neu aufsteigenden Sonne, wie Pastor R. Auning in einer schönen Monographie gezeigt hat[1] und wie sich auch noch weiter erhärten läßt. Daraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, daß das Roß, von dessen Fußspur hier geredet wird, das Sonnenroß sein dürfte. Seine Fußspur, in welcher Uhsing Bier braut, entspricht der Fußspur des Sonnengottes Vishṇu in den indischen Liedern und dürfte eben dasselbe bedeuten. Wenn aber für den Sonnengott Uhsing meist ‚die Lerche' oder ‚eine Lerche' gesagt wird, so erinnern wir uns dessen, daß die Sonne nicht selten bei den Ariern als Vogel gefaßt wird. Und das begreift sich um so besser, als der Vers offenbar als Rätselwort oder Rätselfrage gemeint ist. Die Auflösung ist: der Sonnengott braut da oben Bier, in seines Rosses Fußspur, der Sonne. Das Brauen paßt nicht übel zu dem Sonnengotte. Und wenn der Lette braunes Bier in der Sonne zu sehen glaubt, das der Sonnengott braut, so ist das gewiß keine üblere Idee als diejenige der vedischen Dichter, die Milch, Brei oder Soma-Met in der Sonne erblicken. Die Vergleichung aber macht es gewiß wahrscheinlich, daß eine analoge Vorstellung schon in der Urzeit existierte. Primitiv genug ist sie dazu.

Bei den Letten findet sich auch die Vorstellung von der Sonne als einem Gefäß — speziell als einer Kanne, einer goldenen Kanne, die bald mit ‚Johannchen', der naiven Personifikation des Johannistages, bald mit der Sonnentochter in Zusammenhang gebracht wird. So heißt es z. B. in einem der lettischen Sonnenlieder:

Dieser originelle Schluß scheint die Unnahbarkeit des von der Lerche — resp. Uhsing — gebrauten Bieres anzudeuten. Der dreiste, trinklustige Sänger muß offenbar Reißaus nehmen und bekommt mit dem Kochlöffel auf den Rücken. Daß er umkehren muß, schließe ich daraus, daß er den Schlag in den Rücken bekommt.

[1] Vgl. Robert Auning, Wer ist Uhßing? im Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, Bd. 16, zweites Stück (Mitau 1881), p. 1—42; speziell vgl. hier p. 20 und 27.

Johannchen zerschlug die Kanne,
Auf einem Steine sitzend,
Der Gottessohn bebänderte sie
Mit silbernen Dauben.[1]

Daß Johannchen die Kanne zerschlägt, sagt das Lied offenbar darum, weil zu Johannis der Aufstieg der Sonne zu Ende geht und ihr Niedergang anhebt.

Ein anderes dieser Lieder lautet:

Schmettre, Perkun, in den Quell
Bis in den Grund hinein.
Gestern Abend ertrank die Sonnentochter,
Die goldene Kanne waschend.[2]

Wenn die Sonne abends ins Meer sinkt, denkt man sich, die junge Sonnengöttin, die Sonnentochter, wasche dort das goldene Sonnengefäß. Von ihrem Ertrinken oder ihrer Ertrinkungsgefahr beim Sonnenuntergang ist öfters die Rede.

Das Bild einer silbernen Kanne, und zwar gerade auch im Zusammenhang mit dem Johannisfest, finde ich auch in einer Mitteilung aus Tirol. Ja, diese erscheint insofern noch lebendiger, als die wunderbare Kanne auch einen lockenden Inhalt zeigt:

‚Im tirolischen Losertale sieht man in der heiligen Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt wie Bier aus der schäumenden Kanne. Es ist aber noch kein Sonntagskind gekommen, Kanne und Gold zu gewinnen.‘[3]

Dies ist ein richtiges Wundergefäß und Johannis läßt an die Sonne denken. Da es aber eine silberne Kanne ist, die bei Nacht erscheint, könnte wohl auch der Mond gemeint sein.

Daß die Vorstellung von der Sonne als einem himmlischen Gefäße bei Deutschen und Russen lebendig war, beweisen

[1] Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenlieder, in der Ztschr. f. Ethnologie, Bd. VII; es ist bei ihm Lied Nr. 57.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., Lied Nr. 39; eine Variante ist Nr. 40.

[3] Vgl. Feuilleton, Wiener Fremdenblatt, 23. Juni 1904, Sonnwendzauber, p. 14; gezeichnet M. K.

schon einige von Mannhardt mitgeteilte volkstümliche Zeugnisse.[1] So zeigt uns ein deutsches Regenlied die Sonne als Schale gefaßt:

Sunn, Sunn, kumm wedder,
Mit dîn golden Fedder,
Mit dîn golden Schâl,
Beschîn uns alltomâl.

Und ein volkstümliches russisches Rätselwort sagt: ‚Eine Schale voll Öl ist der ganzen Welt genug.' Die Auflösung ist: Die Sonne.

Das Treffende dieser Bilder — die Sonne eine goldene Schale, eine Schale voll gelbem Öl — leuchtet von selber ein.

Bei den Griechen wird die Sonne bekanntlich bisweilen als ein Becher gedacht. So erscheint sie als δέπας bei Stesichoros, auch bei Peisandros aus Kameiros.[2] Im Sonnenbecher fährt nach der Sage Herakles über den Ozean. Hier scheint die Vorstellung vom Sonnenbecher mit derjenigen vom Sonnenboote zusammenzufließen. Man hat dabei an babylonischen, resp. assyrischen Einfluß gedacht. Die assyrischen Denkmäler aus Ninive zeigen becherartige Fahrzeuge, wie sie zur Schifffahrt auf dem Tigris stromabwärts dienten.[3] Vielleicht ist das zutreffend. Doch konnte die Sage auch ganz organisch aus den zweifellos altarischen Vorstellungen von der Sonne als Gefäß und dem Sonnenboot erwachsen sein. Ob diese Vorstellungen, namentlich die von dem Boote, ursprünglich vielleicht von dem Monde — wo sie besser motiviert sind — auf die Sonne übertragen sein dürften, können wir hier am Orte dahingestellt sein lassen.

Daß die alten Germanen, die Skandinavier der Edda, gewohnt waren, die Sonne als ein Gefäß anzusehen, aus welchem Met getrunken wurde oder getrunken werden konnte, läßt sich vielleicht auf indirektem Wege einigermaßen wahrscheinlich machen. Die Völuspa sagt (in Gerings Übersetzung):

v. 29 Ich weiß Odhins Auge verborgen
Im Wasserquell Mimirs, dem weitberühmten;

[1] Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenlieder, p. 101.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., p. 102. 103.
[3] Vgl. Preller, Griechische Mythologie, 3. Aufl., Bd. I, p. 355.

Met trinkt Mimir am Morgen täglich
Aus Walvaters Pfande — könnt ihr weitres verstehen?[1]

Daß Odhins, des Himmelsgottes, Auge die Sonne ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. Er hat nur ein Auge; das andre mußte er vormals dem Wassergott oder Wasserdämon Mimir zum Pfande geben, um von diesem Weisheit zu erlangen. Dies zweite, verpfändete Auge erlangt er nimmer wieder zurück. So erzählt der Mythus — was will er damit sagen?

Ich denke, er versteht unter Walvaters Pfande, dem zweiten Auge, das der Wassergott Mimir erhalten hat und nicht wieder herausgibt, nichts andres als die in den Gewässern sich spiegelnde Sonne, resp. das Spiegelbild der Sonne im Wasser. Dieser Ansicht war schon Uhland und Müllenhoff folgte ihm darin; ebenso Wilhelm Müller und neuerdings E. Meinck.[2] Der schale Spott, mit welchem E. Siecke diese Ansicht lächerlich zu machen und dadurch abzutun suchte, verfehlt durchaus sein Ziel.[3]

---

[1] Vgl. Hugo Gering, Die Edda, übersetzt und erläutert, Leipzig u. Wien, Bibliograph. Institut, p. 8; dazu die Anm. 8 auf p. 7.

[2] Vgl. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, Bd. V, p. 102; Wilhelm Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion, p. 184; Ernst Meinck, Über die Verehrung der Sonne bei den Germanen, in den Bayreuther Blättern, Jahrgang 32 (1909), p. 115. Allerdings werden hier zwei Möglichkeiten offen gelassen. Walvaters Pfand soll entweder das Spiegelbild der Sonne im Wasser sein, oder es soll die Verpfändung des Auges in dem scheinbar allabendlichen Untergehen der Sonne im Weltmeer bestehen. Nur diese letztere Annahme vertritt E. Mogk, Germanische Mythologie, 2. Aufl., p. 76. 77 (305. 306); H. Gering a. a. O., p. 8, Anm. Ich kann allein die erstere Annahme für wahrscheinlich halten. Bei Gerings und Mogks Annahme ist übrigens aber noch direkter die Sonne selbst als Gefäß gedacht, aus welchem Mimir den Met trinkt. — Nach v. 27 wird aus Walvaters Pfand auch der Weltbaum begossen. Auch hiernach ist also Odhins Auge deutlich als Gefäß, Schale o. dgl. m. gedacht.

[3] Vgl. Ernst Siecke, Mythologische Briefe, Berlin 1901, p. 36. Er sagt daselbst: ‚Jeder, denke ich, mag er nur einmal irgend etwas, vielleicht als Student seine Uhr, versetzt haben oder nicht, wird zugeben, daß das Wesentliche beim Versetzen oder Verpfänden eines Gegenstandes darin besteht, daß man ihn zeitweilig nicht mehr hat, daß man ihn fortgibt, allerdings in der Hoffnung, ihn wieder zu bekommen. Hält man dagegen einen Gegenstand so vor den Spiegel, daß man sein

Es liegt etwas von der großen, urwüchsigen, anschaulichen Poesie der Urzeit, der Entstehungszeit des Mythus, in diesem Gedanken. Da droben leuchtet die Sonne, das Auge des Himmelsgottes. Er hat nur eines, denn das andre erblickt man nur tief unten im Wasser, so tief da drunten, wie das erste hoch oben ist. Einem weisen Wassergott oder Wasserdämon mußte er es einst verpfänden, um Weisheit von ihm zu kaufen. Nun erhält er es aber nie mehr zurück.

Und Mimir, der kluge Wasserdämon, trinkt täglich am Morgen Met aus diesem Pfande, dem Auge des Himmelsgottes, aus der zweiten Sonne, die er in seiner Gewalt hat. Da das eine Auge dem andern doch wesentlich gleich sein muß, läßt sich daraus mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß neben dem Bilde des Auges auch dasjenige eines Gefäßes, aus dem Met getrunken wird oder werden kann, den alten Germanen für die Sonne nicht fremd war.[1] Die Verbindung, resp. Vermischung beider Bilder hat durchaus nichts Anstößiges — so wenig, wie wenn in dem oben angeführten Liede RV 1, 22 die Sonne als Fußstapfe des Vishṇu, als Himmelsauge und Opferfeuer, dicht nebeneinander, bezeichnet wird — oder wenn etwa Goethe sagt, daß des Lebens goldner Baum grün sei.[2] Das ist eben Poesie, nicht Logik.

Spiegelbild sieht, während man ihn selbst in der Hand hat, so wird diese Handlung niemand ein Verpfänden nennen können.' — Das rechtfertigt wohl zur Genüge mein obiges Urteil.

[1] Die Mondmythologie sieht in Odhins verpfändetem Auge den Mond (vgl. E. Siecke, Hermes der Mondgott, p. 16 u. p. 72, Anm. 5, Mytholog. Bibl II, Heft 3). Geben wir die Möglichkeit dieser Auffassung zu, dann würde dieselbe nur eine weitere Stütze unserer später auszuführenden Ansicht bilden, daß der Mond nicht nur bei den Indern, sondern auch bei den Germanen (resp. schon in der Urzeit) als himmlisches Rauschtrankgefäß angesehen wurde. Für unsere spezielle Untersuchung ist die Differenz nicht wesentlich, da nach ihr sowohl Sonne wie Mond in der Urzeit als wunderbare himmlische Gefäße gegolten haben. Und ich gebe zu, daß das Begießen des Weltbaums aus Walvaters Pfande vielleicht besser für den Mond paßt als für das Spiegelbild der Sonne im Wasser.

[2] Ich bemerke das mit Beziehung auf E. Meinck a. a. O., p. 115 Anm., der eine Vermischung von zwei ganz verschiedenen Auffassungen konstatiert, da in derselben Strophe die Sonne zuerst als Auge, dann als Schale aufgefaßt wurde.

Es ist wohl möglich, wenn auch nicht durchaus notwendig, daß die Auffassung der Sonne als eines Gefäßes, aus dem fort und fort getrunken wird, ursprünglich von dem Monde auf sie übertragen worden ist, wie die Mondmythologie annimmt. Es leuchtet ein, daß der immerfort wachsende und wieder abnehmende Mond weit eher als die Sonne die Vorstellung eines Gefäßes, das gefüllt und wieder ausgetrunken wird, erwecken konnte. Im übrigen aber ist auch für die Sonne das Bild eines Gefäßes in mannigfachen Formen nach unsern obigen Ausführungen sicher bezeugt und war gewiß schon in der arischen Urzeit lebendig. Wenn auch weniger als der Mond, ist doch auch die Sonne nicht übel dazu tauglich, einem runden Gefäße verglichen zu werden. Doch scheut sich die Phantasie nicht, sie auch mit einer Kanne oder einem Becher zu vergleichen, wie wir bereits gesehen haben. Ebenso wurde, wie wir sahen, diesem Sonnengefäße die wunderbare, Speisen oder sonstige Gaben spendende Eigenschaft in Indien wie in Europa angedichtet. Kein Zweifel, daß auch dies in die Urzeit zurückreicht; kein Zweifel, daß manche verwandte Vorstellungen in den Sagen und Märchen späterer Zeiten auf die Vorstellung von dem Nahrung und sonstige Gaben spendenden Sonnengefäße zurückgehen — und das führt uns unmittelbar zu der Gralsage.

Es war speziell und ganz vornehmlich die speisegebende Kraft des Grals, welche frühere Forscher dazu veranlaßte, einen Zusammenhang zwischen diesem Wundergefäß und gewissen Zaubergefäßen der keltischen Sage, dem Tischlein-deck-dich des deutschen Märchens u. dgl. m. anzunehmen. Sie haben darin m. E. durchaus Recht gehabt, allein jene wunderbare Eigenschaft des Grals hat sich nicht als ausreichend erwiesen, den Zusammenhang allseitig überzeugend festzustellen. Es gab ähnliche Wunderdinge auch bei andern Völkern — und konnte nicht dem heiligen Gefäß der christlichen Legende ganz unabhängig von jenen Sagen und Märchen eine ähnliche wunderbare Eigenschaft später angedichtet worden sein?

Birch-Hirschfeld, der — schwerlich mit Recht — Robert de Boron an die Spitze der Graldichtung stellen will, betont energisch, daß bei diesem der Gral einfach ein ‚Gefäß der Gnade‘ ist, das den Tafelnden einen rein geistigen, unver-

gleichlichen Genuß spendet; nicht ein Gefäß, das, mit wunderbaren Kräften begabt, Speise und Trank, Jugend, Gesundheit und Kraft gewährt (a. a. O., p. 215), wie das bei Wolfram und andern hervortritt. Heinzel bestätigt das Negative für Robert de Boron, doch mit einem bemerkenswerten Nachsatz. Er sagt: ‚Daß der Gral eigentliche Speise gibt, wird nirgends gesagt und war auch gewiß nicht die Meinung des Dichters, der darin von der älteren, ihm wohl zu roh erscheinenden Meinung abwich.‘[1] Darnach wäre denn doch die speisegebende Kraft des Grals eine ältere Vorstellung gewesen, welche Robert in dem Streben, den Gral in eine möglichst hohe geistige Sphäre zu erheben, vermieden, resp. ausgeschieden hätte. Und das erscheint durchaus glaublich — ähnlich, wie Wagner absichtlich seinem Gralgefäß die ihm wohlbekannten, naiven, kindlich-märchenhaften Vorstellungen fernhielt, die sich bei Wolfram finden.[2]

Auffallend ist es, wie Gottfried Baist diesen Zug in Wolframs Dichtung beurteilt. Er ist davon überzeugt, daß Wolfram keine andern Quellen als Crestien gekannt habe und daß alle Abweichungen von Crestien bei ihm auf seine eigene (Wolframs) Rechnung kommen. Bei Crestien tritt die speisegebende Kraft des Grals nicht irgendwie deutlich hervor,[3] also muß Wolfram sie hinzugefügt haben. Baist sagt darüber: ‚Daß der Gral zu einem wunderbaren Stein wird, beruht auf einem Mißverständnis; Wolfram kannte das französische Wort nicht. Ebenso die Meinung von der nahrungspendenden Eigenschaft des Grals.‘[4] — Also durch ein bloßes Mißverständnis Wolframs soll auch diese Eigenschaft des Grals in seinen Parzival hineingekommen sein! Wie ist das denkbar, da uns doch in andern französischen Graldichtungen dieselbe Eigenschaft des Grals ganz deutlich entgegentritt? Dichtungen, die gewiß nicht von Wolfram abhängig sind.

[1] Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 102.

[2] Vgl. H. St. Chamberlain, Richard Wagner, vierte Auflage (1907), p. 442.

[3] Einen Rest dieser Vorstellung kann man vielleicht darin erkennen, daß bei Crestien der Gral bei jedem Gange des Mahles vorübergetragen wird. Vgl. E. Wechssler a. a. O., p. 168.

[4] Vgl. Gottfried Baist, Parzival und der Gral, p. 13 des Separatabdruckes, p. 37 der offiziellen Ausgabe.

Bei dem zweiten Interpolator in Pseudo-Gautier erscheint der Gral als ein goldenes Gefäß, das am Hofe des Gralkönigs in der Luft schwebend Nahrung spendet. Joseph von Arimathia hat es einst anfertigen lassen und das Blut Christi darin aufgefangen. Schon Joseph und die Seinen wurden vom Gral auf wunderbare Weise ernährt. Der Gral geht umher und spendet jedem, was er will. Heinzel konstatiert ausdrücklich, daß der Verfasser der Interpolation von Crestien abweiche durch den schwebenden, bei Tisch bedienenden und wirkliche Speise gebenden Gral, neben dem keine Lanze vorkommt und keine Prozession.[1]

Auch der Grand St. Graal erzählt, daß der Gral jedem die Speise gab, die er wünschte. ‚Als Wunderwirkung des Grales gilt Sättigung des Besitzers und seiner Gemeinde durch wirkliche Speise — welche jeder sich wünscht.‘ Doch wird das nur Tugendhaften zuteil. Der Gral vermehrt auch vorhandene Speise. Er verschafft auch übernatürliche Sättigung, ohne eigentliche Speise. Doch die speisegebende Kraft tritt deutlich hervor.[2]

Ebenso in der Quête. Auch hier spendet der Gral jedem die Speise, die er wünscht.[3]

Bei Manessier bewirtet der Gral die königliche Gesellschaft. Auch nach ihm wurde schon Joseph von Arimathia im Kerker vom Gral erhalten, den er täglich 2- bis 3mal sah.[4] Und in der Pseudo-Crestienschen Einleitung bedient der Gral automatisch.[5]

Es steht also fest, daß nicht nur Wolfram, sondern eine ganze Reihe der französischen Graldichtungen die speisegebende Kraft des Grals in sehr naiver Form kennen. Und wir können es dahingestellt sein lassen, ob Crestien und Robert de Boron diesen Zug der Sage, resp. Legende noch nicht kannten oder — wie ich weit eher glauben möchte — absichtlich vermieden, resp. ihn vergeistigten. Auf jeden Fall steht er fest.

[1] Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 36. 37; vgl. auch dazu p. 46. 47.

[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 48. 130. 132.

[3] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 48. 160.

[4] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 60.

[5] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 78

Und die nächstliegende Erklärung ist gewiß, daß dieser Zug durch irgendwelche jener europäischen Sagen und Märchen von wunderbaren, speisegebenden Gefäßen und ähnlichen Wunderdingen in die christliche Legende hineingekommen sei. Daß auch andre Möglichkeiten denkbar sind, soll nicht bestritten werden. Es wird darauf ankommen, ob zu diesem charakteristischen und durchaus märchenhaften Zuge im Verlauf unsrer Untersuchung noch andre hinzukommen, welche unsere Erklärung als die weitaus wahrscheinlichste erkennen lassen.

Der Mond.

Es ist ein unvergängliches Verdienst Alfred Hillebrandts, den Nachweis geliefert zu haben, daß Soma im Rigveda nicht bloß den Rauschtrank beim Opfer, sondern im weitesten Umfange zugleich auch den Mond bedeutet, der als himmlischer Rauschtrank, als Rauschtrank der Götter und Seligen — resp. als ein sich immer wieder aufs neue füllendes und wieder geleertes Gefäß mit solch wunderbarem Rauschtrank — gedacht ist. Diesen Nachweis hat Hillebrandt in dem ersten, umfangreichen Bande seiner ‚Vedischen Mythologie' so gründlich und überzeugend geführt und weiterhin, insbesondere Oldenberg gegenüber, so erfolgreich verteidigt, daß ich mir eine eingehende Begründung dieser Ansicht ersparen kann, durch welche sowohl die Lieder des Rigveda wie auch ein Großteil des Rituals in ein ganz neues Licht gerückt worden sind.[1] Woran man früher kaum gedacht hat, das darf gegenwärtig als feststehend angesehen werden: den überragend wich-

[1] Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, Breslau 1891; Bd. II, p. 209 ff. ‚Noch einmal Soma.' — Eine kräftige Bestätigung hat Hillebrandts Anschauung inzwischen auch durch die allgemeine vergleichende Ethnologie erhalten. Paul Ehrenreich äußert in seinem neu erschienenen Buch ‚Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen' (Leipzig 1910), p. 144: ‚Rauschzustände sind wie Träume und Visionen eine Wirkung des Mondes, der als Vegetationsgott das Pflanzenleben beherrscht, dessen Schale den lebenerneuernden Zaubertrank enthält. Solche Göttertränke und Speisen wie Nektar, Ambrosia, Honig, Soma, Wein, Pulque sind deshalb mythologisch aufs engste mit dem Monde und seinen Gestalten verbunden, ein Zug, der ebenfalls zu den allgemeingültig und gesetzmäßig wiederkehrenden gehört.'

tigen Mittelpunkt des altindischen Rituals bildet ein mystischer Kultus des Mondes, des himmlischen Soma, der dem irdischen Soma in ähnlicher Weise entspricht und geradezu gleichgesetzt wird, wie die Sonne als Opferfeuer der Götter dem Opferfeuer der Menschen entspricht. Wir sahen auch den bescheidenen Milchtopf der Açvinen, den ebenso bescheidenen Breitopf, den *odana vishṭârin*, im Ritual mit der Sonne identifiziert. Das Somaopfer aber ist das vornehmste und wichtigste Opfer des indischen Rituals; ungleich bedeutsamer ist daher die Identifikation des hochgefeierten Somatrankes mit dem Monde, welche beide geradezu wie eine und dieselbe überragend wichtige und mächtige Potenz in kaum lösbarer Verschmelzung überschwenglich gepriesen werden. Der Soma, den die Priester keltern, soll die Götter erquicken, soll den Indra stärken zum Dämonenkampfe; doch Indra trinkt auch da droben am Himmel den Soma, im Hause seines Vaters, bei der Mutter, oder sonstwo, er erobert sich da droben den Soma vom Vṛitra und anderen neidischen Dämonen, da droben wird auch sonst in mancherlei Art um den Soma gestritten, im Soma geschwelgt, von Göttern und Seligen. Was beim Opfer geschieht, entspricht in geheimnisvoller Weise den Vorgängen am Himmelszelt, ähnlich wie uns dies Preuss auch bei den Opferfesten der Pueblos-Indianer gezeigt hat. Und es wirkt in jene Regionen hinein. Wenn die Priester das Opferfeuer entzünden, dann lassen sie die Sonne droben aufleuchten; wenn sie die Somatropfen rinnen lassen, dann schaffen sie, daß der Regen herabkommt. Wenn sie die verschiedenen Somabecher, den Milchtopf der Açvinen, den Breitopf genießen, dann trinken und essen sie, im primitiven Sakrament, Mond und Sonne, wie ja solch sakramentales Verzehren der eigenen Gottheit für die Primitiven nun schon längst genugsam bezeugt sein dürfte.

Trotz aller mystischen Vermengung des irdischen mit dem himmlischen Soma bleiben sich die Menschen aber doch dessen bewußt, daß der wirkliche Genuß des himmlischen Soma ihnen verwehrt ist, daß dieser ein Vorrecht der Götter bleibt. Das wird gelegentlich klar ausgesprochen. So in einem Liede, das nicht zu den eigentlichen Somaliedern, wohl aber zu den wichtigsten und interessantesten Stücken des Rigveda gehört. Ich meine das große Hochzeitslied RV 10, 85, in

welchem die Hochzeit der jungen Sonne, Sûryâ, der Tochter des Sonnengottes Savitar, mit dem Monde, Soma, gefeiert wird. Dies Lied wurde und wird bis auf den heutigen Tag bei den Hochzeiten der Inder rezitiert, und die himmlische Hochzeit, die als Prototyp der irdischen dabei hervortritt, wirft ihren verklärenden Schimmer auf die Hochzeitsfeier der Menschen. Daß Ähnliches uralte Sitte der Arier war, ergibt sich aus den lettischen Sonnenliedern, die ebenfalls bei den Hochzeiten gesungen werden und die himmlische Hochzeit der Sonnentochter oder Sonnenjungfrau, der Saules meita, feiern. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden solche Lieder ursprünglich bei den Frühlings- und Sommerfesten der Arier gesungen, während die Hochzeit der gefeierten himmlischen Wesen, die als größte Vegetationsmächte das Gedeihen der irdischen Welt beherrschen, kultlich-dramatisch vorgeführt wurde. Maikönig und Maikönigin, im festlichen Zuge erscheinend, in einer Laube vereinigt, sind ein Rest dieses Spieles, während die Maibrautschaften des jungen Volkes den alten Generationsritus bedeutsam ergänzen.

Zu Anfang des großen Rigvedaliedes wird nun der himmlische Bräutigam Soma, der Mond, in merkwürdigen Versen gefeiert.

Gleich im ersten Verse wird deutlich gesagt, daß der Soma sich droben am Himmel befinde, am Himmel hingestellt sei (*diví sómo ádhi çritáḥ*):

1 Durch Wahrheit steht die Erde fest,
Durch die Sonne der Himmel steht,
Durch heilges Recht die Âdityas —
Am Himmel dort der Soma steht.

Weiter hören wir von Somas Macht und daß er sich inmitten der Gestirne befinde:

2 Durch Soma sind Âdityas stark,
Durch Soma ist die Erde groß,
Drum mitten in den Sterne Schoß,
Da ist der Soma hingesetzt.[1]

---

[1] *átho nákshatrâṇâm eshâm upásthe sóma âhitaḥ.*

Hier kann kein Zweifel darüber walten, von wem die Rede ist. Es kann nur der Mond, der himmlische Soma, sein.

Und nun folgen die bedeutsamsten Verse:

3 Den Soma meinet, wer ihn trinkt,
Wenn man das Somakraut zerstampft;
Der Soma, den der Priester kennt,
Von dem genießt niemals ein Mensch.[1]

Der Soma, den die Priester kennen — so heißt es eigentlich im Text — steht hier deutlich im Gegensatz zu dem Soma, der durch das Zerstampfen des Somakrautes gewonnen und getrunken wird; es ist der himmlische Soma, den die mystische Weisheit der Priester kennt, zum Unterschiede von dem irdischen. Von dem genießt niemand — sagt der Vers — d. h. kein Sterblicher, solange er auf Erden lebt, denn daß die Götter ihn trinken, sagt deutlich genug der fünfte Vers. Wohl meint man ihn, wohl hat man ihn im Sinne, wenn man den Soma beim Opfer trinkt — in Wirklichkeit aber genießen ihn doch nur die Götter und die Seligen. Der oben geschilderte Sachverhalt ist damit wohl deutlich genug bestätigt.

Auch der folgende, durch andre Wendungen noch merkwürdigere Vers bekräftigt die Unberührbarkeit des himmlischen Soma für den Sterblichen:

4 Durch Reihen von Decken verhüllt,
Von Bṛihatsängern, o Soma, behütet,
Die Steine hörend stehst du da,
Kein Irdischer genießt von dir.[2]

Der himmlische Soma hört den Ton der Preßsteine (*grâvan*), mit welchen die Priester da unten den irdischen Soma keltern; von ihm selbst aber genießt kein Irdischer (*pârthivaḥ*).

Höchst bemerkenswert und singulär sind die ersten Worte dieses Verses: Durch Reihen von Decken verhüllt; *âchádvidhânâir gupitáḥ* läßt sich aber nach meiner Überzeugung durchaus nicht anders übersetzen; *âchád* kann nichts andres heißen als ‚die Decke, Bedeckung, Hülle', und *vidhâna* heißt ‚die

[1] v. 3: *sómam manyate papivân yát sampiṃshánty óshadhim | sómaṃ yáṃ brahmâṇo vidúr ná tásyâçnâti káç caná* ||

[2] Der Text lautet: *âchádvidhânâir gupitó bârhatâiḥ soma rakshitáḥ | grâvṇâm íc chṛiṇván tishṭhasi ná te açnâti pârthivaḥ* ||

Reihe'. Gerade bei einer Übereinanderschichtung wird es gebraucht, z. B. in dem berühmten Varuṇaliede RV 7, 87, wo es v. 5 heißt: ‚Drei Himmel ruhen in ihm (Varuṇa), drei Erden darunter, eine Reihe von sechsen bildend' (*shâḍvidhânâḥ*). Hillebrandt läßt *âchad* unübersetzt, weil das Wort noch keine ausreichende Erklärung gefunden habe.[1] Allein dasselbe kommt auch VS 15, 4. 5 in der Bedeutung ‚Hülle' vor. Es ist auch nicht nur seiner Etymologie nach deutlich von *chad* mit Präp. *â* abgeleitet,[2] sondern wir haben daneben die unmittelbar dazu gehörigen Formen *âchâdaka* ‚verhüllend, verbergend', *âchâdana* ‚das Verhüllen, Verbergen', *âchâdin* ‚verdeckend, verhüllend', *âchâda* ‚Gewand, Kleidung', als das Bedeckende, Verhüllende, die Hülle. Daher übersetzte auch schon Roth im PW *âchad-vidhâna* durch ‚Schutzvorrichtung, Bedeckungsmittel', wobei nur der zweite Teil des Kompositums nicht zu seinem Rechte kam. Ähnlich Graßmann in seinem Wörterbuche ‚Vorrichtung zur Bedeckung, zum Schutze'. In der Übersetzung sagt er einfach ‚mit Schutz versehen'. Ludwig kombiniert es, kaum glücklich, mit dem Folgenden und sagt: ‚Mit Deckvorrichtungen aus Bṛihatîstrophen, o Soma, beschützet.' Übersetzen wir es genau nach dem feststehenden Sinne von *âchad* und *vidhâna*, so heißt es ohne Zweifel: ‚Durch Reihen von Decken verhüllt.' Und das gibt einen durchaus guten, tadellosen Sinn, wenn auch die hier hervortretende Vorstellung nur an dieser Stelle des Veda erscheint. Mögen nun — was mir wahrscheinlich ist — die Wolken als Decken oder Hüllen des himmlischen Soma gedacht worden sein, oder die Phantasie noch anders dabei gespielt haben, es läßt sich durchaus nichts gegen den Sinn einwenden, daß das wunderbare himmlische Somagefäß, dem kein Sterblicher sich nahen kann, das von elbischen Wächtern, den Gandharven, behütet wird, durch schützende Decken verhüllt war. Und in merkwürdigster Weise stimmt diese Vorstellung zu derjenigen von dem wunderbaren Gralgefäße, von welchem oft genug berichtet wird, daß es für gewöhnlich mit irgend

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 302. Er denkt an eine Korruptel aus *ât shaḍvidhânâiḥ*, begründet das aber nicht näher und setzt ein Fragezeichen hinzu.

[2] Wurzel *chad* c. *â* heißt nichts andres als ‚bedecken, zudecken, verhüllen'.

welchen Decken oder Hüllen verdeckt ist, resp. im Moment der Feierlichkeit ‚enthüllt' wird.[1]

Die folgenden Worte haben den Übersetzern und Erklärern Schwierigkeiten bereitet: *bắrhatâiḥ soma rakshitấḥ* ‚durch Bârhatas, o Soma, behütet'. Was heißt das? Das Wort *bârhata* ist gut belegt. Es bedeutet entweder 1. zu dem Sâman Bṛihat in Beziehung stehend; oder 2. zum Metrum Bṛihatî in Beziehung stehend, dieses vorstellend, daraus gebildet (vgl. PW s. v.). Es ist daher keinesfalls richtig, wenn Graßmann einfach sagt: ‚Durch Sprüche, Soma, wohl beschirmt'; oder Hillebrandt: ‚durch (Reihen von) Bṛihats beschirmt' — ganz abgesehen davon, daß dies beides keinen befriedigenden Sinn ergibt. Halten wir uns an die wohl bezeugte erste Bedeutung des Wortes: ‚zu dem Sâman Bṛihat in Beziehung stehend'. Das Sâman Bṛihat und das Sâman Raṭhaṃtara sind die beiden ältesten und berühmtesten Opfermelodien. Sie wurden, wie Hillebrandt gezeigt hat, zu den Sonnwendzeiten gesungen.[2] Das Rathaṃtara, das wagenfördernde Lied, stand in besonderer Beziehung zur Sonne. Es sollte die Sonne, den Sonnenwagen oder das Sonnenrad, fördern, vorwärts bringen. Das Bṛihat aber galt schon im Ṛigveda ‚als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie'.[3] Soll das Rathaṃtara die Sonne vorwärts bringen, so soll das Bṛihat offenbar den Regen befördern. Das ist eine deutliche Korrespondenz und diese beiden gehören ja durchaus zusammen und pflegen sich zu ergänzen. Wir dürfen, wie ich glaube, das Wort *bârhata* unbedenklich durch Bṛihatsänger übersetzen; denn ‚zu dem Sâman Bṛihat gehörig' konnte doch sicher wohl in diesem Sinn gefaßt werden: ‚mit dem Sâman Bṛihat vertraut, dem

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane (Wien 1892), p. 4. 8. 82. 90. In Crestiens Perceval 4479 wird die Schüssel *tot descovert* (ganz enthüllt) herumgetragen (p. 4. 8). In der Quête wird eine Samtdecke erwähnt (p. 8). In der sogen. Demanda, einem portugiesischen Roman von der Tafelrunde und vom heiligen Gral, klagt Gawan, daß der Gral *cuberto* gewesen sei (p. 8). Bei Manessier 45234 erscheint der Gral *en apert* (enthüllt, geöffnet). Bei Robert de Boron erscheint er erst verhüllt, dann aufgedeckt (p. 82. 90).

[2] Vgl. A. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, p. 23 (resp. vgl. den ganzen Abschnitt p. 22—27).

[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., p. 25.

Bṛihat zugeteilt oder verpflichtet, das Bṛihat kennend, resp. singend'. Und dann erhalten wir den denkbar besten Sinn für unsere Stelle. Erinnern wir uns, daß der himmlische Soma, der Mond, wie das irdische Somaopfer, in nächster Beziehung zum Regen stehen, ihn spenden, resp. bewirken sollen, dann erscheint es wohl durchaus passend, daß der himmlische Soma von Bṛihatsängern, d. h. also von Regenliedsängern umgeben war und von ihnen behütet wurde. Als Hüter des himmlischen Soma aber pflegen bekanntlich die Gandharven zu fungieren und es wäre m. E. eine durchaus angemessene Vorstellung, wenn wir uns diese himmlischen Sänger und Musiker, die Somawächter, speziell als Sänger des Bṛihatliedes denken wollen. Doch man mag es dahingestellt sein lassen, wer hier unter den Bṛihatsängern gemeint ist, — daß von solchen hier die Rede ist, halte ich kaum für zweifelhaft.

Und nun noch der folgende, nicht minder wichtige Vers unseres Liedes:

5 Wenn sie, o Gott, dich trinken aus,
Dann schwillst alsbald du wieder an!
Des Somas Hüter ist der Wind,
Der Monat ist des Jahres Bild.[1]

Vor allem die beiden ersten Zeilen dieses Verses sind für uns von Bedeutung. Sie geben mit großer Deutlichkeit der Vorstellung Ausdruck, daß der himmlische Soma, der Mond, als ein Gefäß gedacht ist, das ausgetrunken wird, um dann wieder anzuschwellen und aufs neue ausgetrunken zu werden. So Monat um Monat, das ganze Jahr hindurch. Eine durchaus in der Sache wohlbegründete Idee, ein klarer und schöner Gedanke der primitiv-mythischen Phantasie, der so einleuchtend ist, daß wir schon mehrfach die Möglichkeit erwähnen mußten, es könnte von hier aus die Vorstellung eines Trinkgefäßes sogar auf die Sonne erst übertragen sein. Wer den himmlischen Soma trinkt, kann nicht zweifelhaft sein. Den Menschen ist er versagt — es können nur die Götter, dazu wohl auch die seligen Abgeschiedenen sein. Vielleicht war das in dem Verse

[1] **RV 10, 85, 5:** *yát tvâ deva prapíbanti táta ā̆pyâyase púnaḥ* | *vâyúḥ sómasya rakshitâ sámânâm mā̆sa âkṛitiḥ* ||

ursprünglich sogar direkt ausgesprochen. Wenigstens läge es sehr nahe, den ziemlich unnötigen Vokativ *deva* ,o Gott' durch den Nominativ Plur. *devấḥ* zu ersetzen. Dann lautete der Vers:

Wenn dich die Götter trinken aus,
Dann schwillst alsbald du wieder an.

Doch man mag über diese Konjektur denken, wie man will. Durchaus notwendig ist sie nicht. Es kann für niemanden zweifelhaft sein, daß es die Götter sind, die den himmlischen Soma trinken.

Damit ist in unserem Liede die Verherrlichung Somas beendet und es folgt die Verherrlichung seiner Braut, der Sûryâ, des Hochzeitswagens, der Brautfahrt usw.

Der Mond wird im Veda für gewöhnlich einfach als der Soma bezeichnet; wohl auch als der Tropfen (*indu*, *drapsa*), die Welle (*ûrmi*), die Flut (*samudra*) u. dgl. Verhältnismäßig selten ist von dem Gefäße die Rede, in welchem sich dieser himmlische Rauschtrank befindet.[1] Doch ist ein solches eigentlich schon selbstverständlich vorauszusetzen. Wenn man ihn da droben in fester Umgrenzung leuchten sieht, wenn das oben besprochene Lied davon singt, wie er ausgetrunken wird und wieder anschwillt, so ist das ohne die Vorstellung eines Gefäßes, das den Himmelstrank birgt, schwer denkbar. Hillebrandt nimmt daher gewiß mit Recht für den Veda die Vorstellung in Anspruch, daß ,der Mond ein Behälter voll Soma' sei.[2] Wenn es AV 10, 2, 31 heißt, daß in der neuntorigen, unbezwingbaren Burg der Götter eine goldene Kufe stehe, eine himmlische, von Glanz umhüllte — dann ist damit aller Wahrscheinlichkeit nach der Mond gemeint, als himmlische Somakufe (*koça*).[3] Ebenso haben wir es wohl auf den Mond

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 319 ff.; p. 329.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., Bd. I, p. 314. 329. 330.

[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., Bd. I, p. 330. Der Vers lautet AV 10, 2, 31: *ashṭấcakrâ návadvârâ devấnâṃ pû́r ayodhyấ | tásyâṃ hiraṇyáyaḥ kóçaḥ svargó jyótishấvṛitaḥ.* ‖ Wenn Eggeling Recht hat, das Wort *kuçî* in Çat. Br. 3, 6, 2, 9 gleich *koçî* zu fassen und wenn dort tatsächlich von zwei goldenen Schalen die Rede ist, in welche der Soma eingeschlossen sei, dann möchte ich meinen, daß sich dies auf Sonne und Mond bezieht.

zu beziehen, wenn RV 8, 61 (72), 8 erzählt wird, Indra habe die Somakufe (*koça*) vom Sonnengotte Vivasvant herbeigebracht.[1] Der Mond ist während der Konjunktion bei der Sonne, was mythisch als ein Raub, eine Aneignung des Mondes durch den Sonnengott gefaßt werden kann und gefaßt wird. Held Indra holt das Mondgefäß aus dem Hause des Sonnengottes wieder herbei. Ob jene vedischen Stellen, in denen erzählt wird, daß Indra oder die Götter überhaupt beim Sonnengotte den Soma trinken, ebenfalls auf die Konjunktion zu beziehen sind, will ich dahingestellt sein lassen. Denkbar wäre es, doch halte ich es nicht für sehr wahrscheinlich, glaube vielmehr, daß auch unabhängig vom Monde die Sonne als ein Ort betrachtet wurde, wo himmlischer Soma zu finden sei und genossen werde. Doch tritt diese Vorstellung jedenfalls stark zurück gegenüber derjenigen vom Monde als dem himmlischen Soma.

In einem Liede des Atharvaveda (9, 4) wird zuerst etwas dunkel gesagt, daß ein alter samenreicher Mann eine Tonne, resp. ein Gefäß mit Gutem — wohl mit gutem Tranke gefüllt — trage.[2] Gleich darauf aber heißt es ganz deutlich, Tvashṭar trage eine Schale oder einen Becher (*kalaça*), mit Soma gefüllt.[3] Dieser also ist wohl jener alte Mann. Der Götterkünstler Tvashṭar, der Vater des Indra, in dessen Hause Indra zuerst seinen geliebten Soma trinkt, wird aber auch als der Schöpfer einer herrlichen Schale gefeiert, die wohl gewiß nichts andres ist als das himmlische Somagefäß. Das ergibt sich deutlich aus dem bekannten Mythus, die kunstreichen Ṛibhus hätten aus der einen wunderbaren Schale, resp. dem Götterbecher des Tvashṭar, deren vier zu verfertigen gewußt, worüber sich Tvashṭar in Scham und Neid zu verbergen sucht.[4] Damit sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Mondphasen gemeint, die aus dem einen Monde hervorgehen. So faßt es nicht nur Hillebrandt, sondern auch Macdonell und

---

[1] RV 8, 61, 8 *á́ daçábhir vivásvata índraḥ kóçam acucyavît*; vgl. Hillebrandt a. a. O., p. 329; p. 479.

[2] AV 9, 4, 3 *vásoḥ kábandham.*

[3] AV 9, 4, 6 *sómena pûrṇáṃ kaláçaṃ bibharshi tváshṭâ rûpấṇâm janitấ paçûnấm* |

[4] Vgl. A. Kaegi, Der Rigveda, p. 54; Macdonell, Vedic Mythology, p. 133 usw.

andre Forscher.[1] Und es liegt auf der Hand, daß sich eine befriedigendere Erklärung für diese wunderbare Geschichte gar nicht finden läßt. Sie stimmt aber auch ganz zu der unzweifelhaft richtigen Vorstellung, daß der Mond als ein wunderbares himmlisches Gefäß, mit dem Göttertrank Soma gefüllt, gedacht wurde.

Diese Auffassung wird durch manche Stellen des Veda aufs entschiedenste bestätigt. Vor allem dadurch, daß das wunderbare Gefäß des Tvashṭar, aus welchem die Ṛibhus vier machen, bezeichnet wird als ‚der Becher, aus welchem die Götter trinken' — *camasó devapā́naḥ*. So wird in dem Ṛibhuliede 4, 35 mehrfach ihr Becherkunststück erwähnt und v. 5 heißt es davon: ‚mit Kunst habt ihr gebildet den Becher, aus dem die Götter trinken'.[2]

Auch in dem Liede RV 1, 161 wird die Bechertat der Ṛibhus berichtet. Dann heißt es:

v. 4b Doch Tvashṭar, als vier Becher er gefertigt sah,
Versteckte sich hinschlüpfend zu der Weiber Schar.

Er sieht darin eine Verhöhnung seines herrlichen Werkes, des Bechers, aus dem die Götter trinken; daher will er ihnen sogar ans Leben:

v. 5 Als Tvashṭar sprach: ‚Laßt diese Männer töten uns,
Die frech durch Spott der Götter Trinkgefäß entweiht',
Da legten sie beim Trunk sich andre Formen an,
Die so versteckten rettete ein Mädchen dann.[3]

Auch hier ist der wunderbare Becher des Tvashṭar als *camasó devapā́naḥ* bezeichnet, — der Becher, aus dem die Götter trinken. Es kann sich nur um den Mond, das himmlische Trinkgefäß der Götter, handeln.

---

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., p. 515; Macdonell a. a. O., p. 118; daß Siecke und die andern Mondmythologen die Sache ebenso auffassen, ist selbstverständlich; sie sind sicher auch gewiß im Rechte. Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, p. 165. In der Anmerkung sagt er sogar gegenüber dem gewiß unbegründeten Zweifel Oldenbergs: ‚Es gibt in der ganzen Mythologie kaum etwas Gewisseres als das.'

[2] RV 4, 35, 5: *çácyâkarta camasám̥ devapấnam.*

[3] RV 1, 161, 5 *hánâmâinân íti tváshṭâ yád ábravîc camasám̥ yé devapấnam ánindishuḥ* |. Ich habe hier Graßmanns Übersetzung gegeben.

Etwas anders ist die Bezeichnung dieses Bechers in dem Ṛibhuliede RV 1, 110. Da heißt es v. 3: ‚Jener Becher da, das Trinkgefäß des Asura, das eines war, habt ihr vierfältig gemacht.‘[1]

Sachlich liegt natürlich kein Unterschied vor.

Es heißt von den vier Bechern der Ṛibhus, daß sie wie der Tag oder eigentlich wie ‚die Tage‘ leuchten. RV 4, 33, 6: ‚Als Tvashṭar die wie Tage leuchtenden vier Becher sah, da wurde er neidisch.‘[2]

Wir sahen oben, daß im RV Tvashṭar einen Becher, angefüllt mit Soma, trug. Nach RV 10, 53, 9 trägt er eine Mehrzahl solcher Gefäße, resp. er trägt ‚heilsame Gefäße, aus denen die Götter trinken‘. Der Ṛibhus wird hier nicht gedacht und er als der ‚kunstreichste der Künstler‘ bezeichnet. Hier steht er jedenfalls zu der Mehrheit der Gefäße nicht in feindlichem Gegensatz. Es wird auch rühmend dabei die Wundermacht oder Zauberkraft (die *mâyâ*) des Tvashṭar hervorgehoben.[3]

Es ist dies eines jener interessanten Dialoglieder, die von der Wiedergewinnung des Agni, dem Neubeginn der Opferzeit handeln. Wenn Tvashṭar, der wundermächtige Götterkünstler, heilvolle Gefäße dazu herbeibringt, aus denen die Götter trinken, dann kann es sich nur um Somagefäße handeln. Durch Agnis Rückkehr ist das heilige Feuer dem Opfer geschenkt. Tvashṭar, der Schöpfer des himmlischen Bechers, bringt die heilsamen Gefäße dazu herbei, aus denen die Götter trinken sollen. Eines steht neben dem andern und ergänzt das andre, wie Sonne und Mond, Feuer und Rauschtrank der Götter.

Eine der für uns wichtigsten Bezeichnungen des Somagefäßes, aus welchem Indra trinkt, dessen Segen er auch den

[1] RV 1, 110, 3: *tyáṃ cic camasám ásurasya bhákshaṇam ékaṃ sántam akṛiṇutâ cáturvayam*; *asura*, der Herr, Götterherr, scheint hier den vorher genannten Savitar zu bezeichnen.

[2] RV 4, 33, 6: *vibhrấjamânâṃç camasấn áhevấvenat tváshṭâ catúro dadṛiçvấn.*

[3] RV 10, 53, 9: *tváshṭâ mâyấ ved apásâm apástamo bíbhrat pấtrâ devapânâni çáṃtamâ* |

Menschen zuteil werden läßt, ist das Wort *carú.* Es kommt im Rigveda nur ziemlich selten vor, ist aber für die Vergleichung von besonderer Bedeutung, wegen der entsprechenden Worte in den verwandten Sprachen, die es uns gewiß machen, daß gerade dieses Wort schon der Urzeit angehörte und aller Wahrscheinlichkeit nach eine bedeutsame Rolle im Mythus spielte.

Deutlich tritt in dem Indraliede des Viçvâmitra und Jamadagni — RV 10, 167 — der *carú,* Topf oder Napf, als ein Gefäß hervor, in welchem man Indra den Soma darbringt. Das Lied beginnt:

1 Dir, Indra, wird der Met ergossen hier,
Du bist des Keltertrankes und des Bechers Herr,
Du schaff' uns Reichtum, schenk' uns eine Heldenschar,
Du schafftest Wärme, hast das Himmelslicht ersiegt.
2 Den Himmelslichtgewinner, der den Soma trinkt,
Den Çakra rufen wir zum Keltertrank usw.

Im vierten Verse heißt es dann: ‚Begeistert habe ich den Trank in den *carú* getan‘[1] usw. Der Zusammenhang läßt über die Bedeutung des Wortes gar keinen Zweifel walten. Es ist ein Gefäß, aus dem Indra den Soma trinken soll.

Ein Somagefäß ist *carú* wohl auch in dem Somaliede RV 9, 52. Hier erscheint das Wort in einem sehr merkwürdigen Verse, der allerdings der Interpretation einige Schwierigkeiten bereitet, daher meine Übersetzung nur eine versuchsweise sein kann.

Wie in so vielen Somaliedern wird auch hier vom irdischen und himmlischen Soma promiscue geredet. Der dritte Vers, um den es sich hier handelt, läßt sich etwa folgendermaßen übersetzen: ‚Der wie ein *carú* ist, den schaukle du! o Tropfen, die Gabe schaukle du! mit Schlägen, du Schlagender, schaukle du!‘[2]

Der angeredete ‚Tropfen‘ (*indu*) ist Soma selbst, der Gott des Mondes und des Opfertranks. Das dreimal wiederkehrende

[1] RV 10, 167, 4: *prásûto bhakshám akaraṃ carā́v ápi*; in dem vorausgehenden v. 3 werden, wie in v. 1, die Somagefäße als ‚Becher‘ — *kaláça* — bezeichnet.

[2] RV 9, 52, 3: *carúr ná yás tám îñkhayéndo ná dā́nam îñkhaya* | *vadhâir vadhasnav îñkhaya* ‖ Der wie ein *carú,* ein Napf, Topf oder Kessel ist, das wäre eben das Mondgefäß.

Verbum *îṅkhaya* bedeutet ‚schaukeln'. Es wird vom Schaukeln des Sonnenschiffes im Luftmeer, vom Schaukeln des Bhujyu im Meere, vom Schaukeln des eben geborenen Indra gebraucht. Typisch ist namentlich die Vorstellung der Sonne als einer Schaukel (*preṅkha* aus *pra-îṅkha*), die sich droben bewegt. Im Ritual wird beim Sonnwendfest eine Schaukel aufgebaut, die die Sonne darstellt und feierlich geschaukelt wird. Ebenso wird beim volkstümlichen Frühlingsfest Dolayâtrâ ein Bild des Sonnengottes Kṛishṇa geschaukelt.[1] Das Schaukeln ist ein uralter Fruchtbarkeitsritus, der bei verschiedenen primitiven Völkern geübt wird. Er wurde, wie die Vergleichung lettischer und slawischer Sitten mit den indischen lehrt, auch in der arischen Urzeit bei den Sonnenfesten geübt, wie ich im zweiten Bande meiner hoffentlich bald zum Druck gelangenden ‚Altarischen Religion' ausführlich dargelegt und begründet habe. Die Letten singen noch heute beim Sonnwendfest unaufhörlich ihre Lieder mit dem Refrain ‚schaukle, schaukle!' (*lîgo, lîgo!*).[2] Man schaukelte sich selbst oder — wie in Indien — eine Schaukel, die die Sonne darstellte, resp. ein Abbild derselben, ein Bild des Sonnengottes trug, um die Fruchtbarkeitswirkung der Sonne zu erlangen. Etwas Analoges möchte ich nun in unsrem Verse von dem Monde vermuten. Der Mondgott, Indu, wird gebeten, das Mondgefäß zu schaukeln, es mit kräftigen Schlägen oder Stößen in schaukelnde Bewegung zu setzen, damit es seine Gaben spende.[3]

Ganz deutlich bezeichnet *carú* in dem Indraliede RV 1, 7, 6 das himmlische Gefäß, welches Gott Indra zu Nutz und

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, p. 38 Anm., nach Wilson, Religious festivals (works II, p. 225).

[2] Vgl. meinen Aufsatz: Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder, in den Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXII (der dritten Folge Bd. II).

[3] Graßmann übersetzt: ‚den schüttle, der dem Kessel gleicht, o Indu, schüttle Gaben her, mit Schlägen, Schläger, schüttle ihn'; doch *îṅkhaya* heißt ‚schaukle' und Graßmanns Erklärung: ‚der dem Kessel gleicht, ist der mit Gütern gefüllte Feind, dessen Besitz dem Frommen zugeschüttet werden soll', — halte ich für höchst unwahrscheinlich. Im folgenden Verse, wo tatsächlich von Feinden die Rede ist, kommt nicht mehr das Verbum *îṅkhaya* vor, wie man nach Graßmanns Übersetzung vermuten könnte.

Frommen der Menschen eröffnen, erschließen soll. Es ist das die bekannte Heldentat des Indra, durch welche er der Welt das befruchtende Wasser, den Regen verschafft. Sie wird schon vorher in Vers 3 in andrer, typischer Wendung neben der andern Großtat des Indra, der Herbeischaffung der Sonne, erwähnt: ‚Indra ließ, zu weitem Schauen, die Sonne am Himmel aufsteigen; er spaltete den Fels, um der Kühe willen‘ (d. h. wegen der darin enthaltenen befruchtenden Wasser). Und dann heißt es Vers 6: ‚Du starker, allesspendender, eröffne uns jenen *carú*, für uns, du, der du unaufhaltsam bist.‘[1] Daß *carú* ein Gefäß — Napf, Topf oder Kessel — bedeutet, steht ganz fest. Daß es sich hier um ein himmlisches Gefäß handelt, geht aus dem Zusammenhang hervor. Die Frage könnte nur sein, was für ein himmlisches Gefäß hier gemeint ist. Graßmann versteht darunter, einer früheren Auffassung entsprechend, die Wolke.[2] Er hat die Autorität des Nâighaṇṭuka für sich, wo 1, 10 das Wort *carú* unter den Bezeichnungen für Wolke (*meghanâmâni*) aufgeführt wird. Da finden wir aber auch *odana, camasa, varâha* u. a. m. aufgeführt. Die neuere Forschung betont mit Recht, daß der Mond das himmlische Somagefäß sei. Darum ist aber die ältere Anschauung noch nicht so völlig ins Unrecht gesetzt, wie es zunächst den Anschein haben könnte. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß das Somaopfer einen Regenzauber bildete. Kein Zweifel auch darüber, daß hier die auch sonst bei so manchen Völkern feststehende Ansicht zugrunde liegt, daß der Mond mit dem Regen in Zusammenhang stehe, den Regen bewirke. Ebensowenig kann aber irgendein Volk der Erde darüber in Zweifel gewesen sein, daß der Regen aus den Wolken kommt. Es muß da ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen dem Monde und den Wolken gedacht worden sein — eine primitive Naturphilosophie, die für uns noch keineswegs genügend aufgeklärt

---

[1] RV 1, 7, 6: *sá no vrishann amúm carúm sátrâdâvann ápâ vridhi | asmábhyam ápratishkutaḥ ||*

[2] Graßmann übersetzt: ‚Eröffne jenen Kessel uns, die Wolke, du, der alles schenkt, o starker, unbezwinglicher.‘ Die Wolke ist aber nur ein erklärender Beisatz Graßmanns. Ludwig übersetzt: ‚Du, o Stierkräftiger, deck uns auf, ewig spendender, jenen Topf, uns hier dich nicht entziehend.‘

ist. Darum ist für uns aber auch noch so manches in den Mythen von Indras Somagewinnung und Regenbeschaffung unklar — ganz abgesehen davon, daß seine Befreiung der Wasser zum Teil jedenfalls auch auf die Befreiung der Flüsse und sonstiger Gewässer vom winterlichen Eise gehen dürfte, wie Hillebrandt wahrscheinlich gemacht hat.[1]

Wenn Indra in unserm Liede den himmlischen Topf — *carú* — erschließt, der seinem irdischen Somagefäß an der erstangeführten Stelle deutlich entspricht, dann ist es doch wohl einleuchtend, daß damit das Mondgefäß gemeint ist, ebenso wie der *camasó devapā́naḥ*, der wunderbare Becher des Tvashṭar, aus dem die Götter trinken, nur der Mond sein kann — das zeigt uns die Ṛibhusage unzweifelhaft deutlich. Es sind nur verschiedene Bezeichnungen desselben himmlischen Dinges.

carú heißt auch sonst Topf oder Kessel, bei verschiedenen Opfern, im Rigveda wie im Atharvaveda.[2] Später bezeichnet es im Ritual eine der gewöhnlichen Opferspeisen, eine Art Muß, aus Körnern, in Milch, Butter, Wasser usw. gekocht.[3] Ursprünglich muß damit der Topf bezeichnet sein, in dem dieses Muß enthalten war. Denn die ursprüngliche Bedeutung von *carú*, die in allen Stellen des Rigveda deutlich hervortritt, ist ‚Topf‘ oder ‚Kessel‘, jedenfalls ‚Gefäß‘ — und zwar ein solches, das beim Opfer verwendet wurde. Beim Somaopfer, aber auch bei andern Opfern.

Das Wort *carú* entspricht nun, wie die Vergleichung lehrt, dem altnordischen *hverr*, dem Kessel, welchen Thôrr nach der Hymesqvidha von Hymir herbeischafft. Desgleichen dem angelsächsischen und althochdeutschen *hwer* ‚Kessel‘. Ebenso aber auch dem irischen *coire*, dem kymrischen *pair*, dem

---

[1] Vgl. s. Vedische Mythologie, Bd. 3, p. 162—254.

[2] So beim Pferdeopfer RV 1, 162, 13; beim Eselsopfer des Vṛishâkapi RV 10, 86, 18; bei einem Ziegenopfer AV 9, 8, 6; beim Reisopfer AV 11, 1, 16; 11, 3, 18 f.; beim Totenopfer 18, 4, 16. — Im Rigveda kommt das Wort *carú* im ganzen nur 6 mal vor. Außer an den schon angeführten Stellen nur noch RV 7, 104, 2. Hier erscheint es in einem Vergleiche: *carúr agnivā́n iva*, wie ein Topf auf dem Feuer. Ein Kochtopf ist offenbar gemeint — weiter läßt sich aus der Stelle nichts entnehmen.

[3] Vgl. Pet. Wört. s. v. *caru*; Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges., Band 9, p. 63 f.

kornischen *pêr* ‚Kessel'. Und mit Dehnstufe entspricht auch das russische *čára*, polnisches *czara* ‚Trinkschale'.[1]

Das eröffnet weite Perspektiven.

Zunächst der altnordische *hverr* in der Hymesqvidha und weiter auch in der Lokasenna. Das ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, mythischer Kessel, den die Götter zu ihrem Gelage brauchen. Sie wollen dasselbe bei Ägir feiern, doch dieser erklärt, er bedürfe dazu des Kessels, dann wolle er gern den Göttern das Bier brauen. Also ein Kessel, um Bier für die Götter darin zu brauen. Thôrr soll ihn beschaffen. Er zieht mit Tŷr zusammen aus, um den Kessel vom Riesen Hymir zu holen, der ihn in seinem Besitze hat. Er hat sogar neun solcher Kessel — eine bedeutsame Zahl. Doch als der Balken bricht, wo sie stehen, kollern acht dieser Kessel herab und zerbrechen. Nur einer bleibt heil. Ehe Thôrr diesen gewinnt, rudert er noch mit Hymir zum Fischfang hinaus. Der Riese fängt zwei Wale, Thôrr aber angelt die furchtbare Midhgardschlange und schlägt sie mit seinem Hammer aufs Haupt. Doch sinkt sie wieder ins Meer zurück. Schließlich hebt Thôrr den Kessel sich auf den Kopf und trägt ihn fort, während an seinen Fersen die Henkel klirren. Hymir und die andern Riesen verfolgen ihn, werden aber von ihm mit seinem Hammer Mjolnir erschlagen:

Zum Thing der Götter kam Thôrr, der gewalt'ge,
Und hatte den Kessel, den Hymir besaß;
Nun können die Asen in Ägirs Halle
Weidlich zechen bis zur Winterszeit.[2]

Dies Gelage wird uns dann weiter in der prosaischen Einleitung zur Lokasenna mit bemerkenswerten Zügen geschildert: ‚Statt des Feuers diente helles Gold zur Beleuchtung; das Bier trug sich selber auf; es war dort eine große Friedensstätte.'[3]

Das helle Gold, das die Beleuchtung besorgt, läßt uns an die Sonne oder den Mond denken. Das sich selbst auftragende

[1] Vgl. Uhlenbeck, Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache s. v. *carúṡ* m. Kessel, Topf, Opferbrei. — Bei den keltischen Formen ist eine Weiterbildung durch ein j-Suffix anzunehmen, wodurch dann das *i* in die Stammsilbe hineinkam.

[2] Vgl. H. Gerings Übersetzung der Edda, p. 29.

[3] Vgl. H. Gerings Übersetzung der Edda, p. 30.

Bier deutet in dieselbe Richtung, da die großen Himmelslichter freischwebend sich darbieten, es findet aber auch in der Gralsage seine deutliche Entsprechung. Denn der Gral bedient bei Tisch als Diener, er bedient automatisch; er schwebt durch die Luft, ein goldenes Gefäß, das Nahrung spendet.[1]

Wenn es heißt: ‚Es war dort eine große Friedensstätte', dann wird die Vorstellung von einem feierlichen Festmahl erweckt, das durch Friedensgebot geheiligt war. Analog einer kultlichgeheiligten Festfeier der Menschen auf Erden. Wir erinnern uns an die Vorstellung der Inder: Wie die Menschen hier unten ihr Opferfeuer entzünden und den Soma trinken, so haben die Götter droben in der Sonne ihr Opferfeuer und trinken aus dem Mondgefäß den immer neu anschwellenden himmlischen Soma. Ähnlich läßt sich die eddische Szene deuten: Sonnengold spendet die Beleuchtung, das sich selbst auftragende Bier liefert der Mond.

Man hat Hymirs Kessel, aus dem die Götter das Bier trinken, früher anders gedeutet. Uhland sah darin das Meer, das während des Winters in der Gewalt der Eisriesen ist, aus welcher es erst die Gewitterstürme des Frühlings befreien. Andre, wie auch Gering, stimmen ihm darin bei.[2] Ich vermag das nicht. Die Vorstellung des Meeres als eines Braukessels, der aus weiter Ferne herbeigeschafft werden muß und dessen Inhalt die Götter dann trinken sollen, scheint mir nichts weniger als wahrscheinlich und überzeugend. Ebensowenig kann ich denjenigen Forschern beistimmen, die in dem stets vorhandenen, alles überdeckenden Himmelsgewölbe jenen Braukessel erkennen wollen.[3] Dagegen läßt sich der Mond ohne Zweifel — wie schon die Inder zeigen — sehr gut als ein wunderbares Gefäß mit himmlischem Rauschtrank denken, der von den Göttern getrunken wird, während er den Menschen unerreichbar bleibt, die von ihm nur zu fabeln vermögen.

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. zu Wien, philosoph.-hist. Klasse, Bd. 40 (Wien 1892), p. 26. 28. 36. 37. 53. 78. 160.

[2] Gering a. a. O., p. 24, Anm. 3.

[3] Neuerdings deutet auch K. Schirmeisen, Die arischen Göttergestalten (Brünn 1909), den Kessel Hymirs auf das Himmelsgewölbe (a. a. O., p. 248). Im übrigen bietet er manche treffende Bemerkung über den resp. Sagenkreis, vgl. a. a. O., p 183. 185. 247. 248.

Auf die Sonne, die von den Ariern jedenfalls auch als ein wunderbares Gefäß angesehen wurde, ließe sich der Kessel ebenfalls deuten, doch sahen wir bereits, daß der Mond noch größeres Anrecht darauf besitzt, als Rauschtrankgefäß der Götter zu gelten. Sein Wachsen und Abnehmen spricht ebenso dafür wie die indische Analogie und ebenso das gerade zu dieser Annahme aufs beste stimmende Vergleichsmaterial der allgemeinen Ethnologie, das uns speziell den Mond, fast gesetzmäßig wiederkehrend, in engster Beziehung zum Rauschtrank zeigt.[1]

Und wie bei den Indern, so dürfte auch bei den alten Germanen die Sonne bei den Götterfesten eine wichtige andre Rolle gespielt haben. Den Somafesten der Inder entsprachen, wie ich glaube, die Frühlings- und Sommerfeste der Germanen, bei denen die Feuer lohten und reichlich Met oder Bier getrunken wurde. Die Norweger nannten das Sonnwendfeuer *brising*, wie schon Jakob Grimm bemerkte. *Brisingamen* aber hieß der köstliche Halsschmuck der Himmelsgöttin Freya — die ‚schöne Meerniere', von der wir bereits sprachen und die gewiß nichts andres war als die Sonne. Aus der Übereinstimmung von *brising* und *brisingamen* aber glaube ich schließen zu dürfen, daß die Sonne da droben und das Sonnwendfeuer ebenso als etwas Verwandtes, sich Entsprechendes empfunden und gedacht wurde, wie das himmlische Bier der Götterfeste dem Bier und Met der menschlichen Feste entsprach. Also eine ähnliche Anschauung wie in Indien. Und wie in Indien Sonne und Göttertrank geraubt und von Indra wieder gewonnen werden, so raubt auch Loki das Brisingamen, muß es aber wieder herausgeben; und Thôrr holt von Hymir nach tüchtigem Kampf den Bierkessel für das Götterfest wieder herbei, wie Indra die Somakufe von Vivasvant herbeibringt, oder den Vṛitra erschlägt, um ihm den Soma abzunehmen. Sonnenfeuer und Göttertrank, Sonnenschein und Regen sind damit der Welt, sind Göttern und Menschen wieder gewonnen. Und wie die Menschen hier unten, so feiern die Götter da droben ihr Freudenfest. So wurde es in Indien, so wurde

---

[1] Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, p. 144; oben p. 41, Anm.

es, wie ich vermute, ursprünglich auch bei den alten Germanen angesehen. Wie da unten die Feuer (*brising*) loderten, Bier und Met getrunken wurde, so leuchtete oben das Sonnengold, das Sonnenfeuer (das *brisingamen*), und das Bier in dem von Hymir herbeigebrachten Kessel — dem Mondgefäß, nach unserer Vermutung — bediente selbsttätig die Götterschar bei ihrem Feste.

Die mannigfaltigen, schon oft behandelten Sagen von der Gewinnung des Göttertrankes, bei Indern, Germanen, Griechen u. a., können wir hier nicht näher behandeln. Es liegt da eine Menge von mythischen Parallelbildungen vor, in denen in der Regel ein göttlicher oder halbgöttlicher Held jenen Trank erbeutet. Eine der ältesten Bildungen dieser Art dürfte die Erzählung von Odhin sein, wie er den Begeisterungstrank im Gefäß Odhrerir gewinnt. Der besonders altertümliche Zug dieser Sage liegt in der Schilderung der Entstehung dieses Trankes, aus welcher sich deutlich ergibt, daß auch die alten Germanen einst einen Rauschtrank kannten, der durch Kauen und Ausspucken eines bestimmten Materials gewonnen wurde. Diese primitive Gewinnung eines Rauschtranks, die manche Naturvölker noch üben (*kawa-kawa* u. dgl.), ist — wie ich gezeigt habe — auch dem Rigveda noch bekannt und hat sich dort speziell bei einem Mannbarkeitsritus der Mädchen erhalten.[1] Sie war zweifellos urarisch und älter als die Bereitung irgendwelchen Metes oder Bieres.

Mit den dem altindischen *caru*, dem nordischen *hverr* entsprechenden keltischen Gefäßbezeichnungen — *coire, pair, pêr* — rücken wir bereits ganz nah an die Gralsage heran. Die Kelten besaßen eine ganze Menge von Sagen, die von einem wunderbaren Gefäße, Zauberkessel, Zauberbecher u. dgl. erzählten, und märchenhafte oder sagenhafte Helden, Peronnik, Peredur, Perceval u. a. m. gewannen diese Gefäße nach allerlei Abenteuern. Ob es erlaubt ist, die Bezeichnung des Zauberbechers — *pêr* — irgendwie mit dem ersten Teil der genannten Namen von Gralsuchern in Zusammenhang zu bringen, will ich dahingestellt sein lassen. Es ist Sache der Kelto-

[1] Vgl. meinen Aufsatz über ‚Das Apâlâlied‘, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XXII, p. 223—244.

logen, dies zu entscheiden. Nichts aber lag näher, als die Sage von Parzival und andern Gralsuchern mit den Sagen von jenen Zaubergefäßen und ihrer Gewinnung in Zusammenhang zu bringen, sie als christliche Umbildung eines älteren heidnischen Stoffes anzusehen oder auch eine Verschmelzung christlicher Legende mit heidnischer Sage zu vermuten. Um so näher lag dies, als ja die Gralsage sich wesentlich auf keltischem Boden bewegte und auch sonst mit keltischen Sagen verquickt war. So wurde die Sache denn auch früher ziemlich allgemein angesehen. So auch von dem so vorsichtigen und kritischen Heinzel, der i. J. 1872 darüber äußerte: ‚Was den Gral betrifft, ist offenbar die Schüssel in der Legende des Joseph von Arimathia an die Stelle des heidnischen Symbols getreten.‘ [1] So sehen es Nutt und E. Wechssler auch heute noch an.[2] Die große Mehrzahl der Forscher aber hat seit Birch-Hirschfelds Vorstoß dagegen[3] die alte Ansicht von irgendwelchem Zusammenhang zwischen dem heidnischen und dem christlichen Symbol völlig aufgegeben.

So auch R. Heinzel in seinen spätern Jahren. In seiner Arbeit ‚Über die französischen Gralromane‘ sprach er sich (p. 97) gegen Nutts Ansichten aus. Wenn Bran the Blessed, ein dämonischer Riese, den Kessel der Wiederbelebung erhält, so hat doch dieser Kessel des Bran nach Heinzels Meinung ‚so gut wie keine Ähnlichkeit mit der Gralschüssel‘. ‚Dasselbe gilt — wie er weiter sagt — von den meisten keltischen Zauberkesseln und Gefäßen, die von Villemarqué bis Nutt angeführt worden sind.‘ Der Kessel Brans vergleiche sich eher dem Kessel der Medea, in dem alte Leute jung werden; ‚der Kessel des Ultonischen Cyklus (Nutt 185) hat nur die Eigenschaft, daß jeder der Gäste die gehörige Portion

[1] Vgl. R. Heinzel, Ein französ. Roman des 13. Jahrh., Kleine Schriften, herausgegeben von M. H. Jellinek und C. v. Kraus, Heidelberg 1907, p. 86 [ursprünglich in der Österr. Wochenschrift f. Wissenschaft und Kunst, 1872, erschienen].

[2] Nutt, Studies on the Legend of the holy Grail, 1888; E. Wechssler, Die Sage vom heiligen Gral in ihrer Entwicklung bis auf R. Wagners Parsifal, Halle a. S. 1898, p. 9.

[3] Vgl. Adolf Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral, ihre Entwicklung und dichterische Ausbildung in Frankreich und Deutschland im 12. und 13. Jahrhundert. Eine literarhistorische Untersuchung, Leipzig 1877.

bekam, der Kessel Ceridwens (Nutt 210) ist ein Kessel der Begeisterung wie der nordische Odhrerir, das Gefäß der Fionnsage enthält einen zauberischen Wundbalsam (Nutt 187)‘ usw. ‚Näher dem Gral stehen nur das Becken von Diwrnah, das niemand ungesättigt entläßt, der Korb Gwyddneus, der, wenn man Essen für einen hineinlegt, hundert speist, und zwar mit der Speise, die jeder will, und die Pfanne mit den Tellern von Rhegynydd Ysgolhaig, welche auch die letzterwähnte zauberische Eigenschaft besitzen.‘[1]

Das Zugeständnis des letzten Satzes ist an sich nicht unbedeutend. Wir werden jedoch auf der breiteren Grundlage, welche die Behandlung der Frage durch unsre obige Betrachtung gewonnen hat, auch noch andren der keltischen Zaubergefäße die Verwandtschaft mit dem Gralgefäß nicht in der Weise strikt absprechen dürfen, wie Heinzel dies tut. Oder, anders ausgedrückt, wir können dieselben von jenen Gefäßen durchaus nicht trennen, bei welchen solche Verwandtschaft im Wesen von Heinzel selbst zugestanden wird.

Wenn der Kessel Ceridwens ein Kessel der Begeisterung ist und sich dem nordischen Odhrerir vergleicht, dann ist bestimmt zu betonen — was schon oben angedeutet wurde —, daß Odhrerir mit seinem Begeisterungstrank ebenso eng mit dem himmlischen Somagefäß der Inder verwandt ist wie der Kessel, den Thôrr von Hymir zum Gelage der Götter herbeibringt, dessen Verlauf durch das selbst sich kredenzende Bier einen auch früher schon bemerkten Zug der Verwandtschaft mit dem Gral aufweist.[2] Die Varianten der Erzählung vom himmlischen Soma, seiner Gewinnung, seinen Eigenschaften usw. sind sehr zahlreich im Veda, so daß sie sich in Kürze gar nicht referieren lassen. Das himmlische Somagefäß, dessen Inhalt unerschöpflich ist, weil es immer neu für die trinkenden Götter anschwillt, ist von dem himmlischen Somagefäß, aus dem Indra und auch andre Götter den begeisternden Trank schlürfen, im Grunde gar nicht verschieden — oder doch höchstens nur so,

---

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. zu Wien, philosoph.-hist. Klasse, Bd. 40 (Wien 1892), p. 97.

[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 97.

wie Varianten derselben Grundvorstellung sich voneinander unterscheiden. Man wird Hymirs Kessel und den Odhrerir niemals verwechseln und kann doch erkennen, daß beide auf dieselbe Grundvorstellung zurückgehen: die Vorstellung des herrlichen, himmlischen Trinkgefäßes der Götter, bei welcher wir in erster Linie an den Mond zu denken haben, während bisweilen wohl auch die Sonne in Betracht kommt.

Der Kessel Brans hat nach Heinzels Urteil so gut wie keine Ähnlichkeit mit der Gralschüssel, weil er ein Kessel der Wiederbelebung sei. Er vergleiche sich eher dem Kessel der Medea, in dem alte Leute junggekocht werden. Diese Kessel der Verjüngung und Wiederbelebung fallen aber so gut wie ganz zusammen mit den wieder jung machenden Mühlen, welche nach der Sage, ähnlich den Jungbrunnen, Menschen mahlten und verjüngten.[1] Die Mühle in ihrer ältesten Form ist ja, wie wir schon sahen, nur ein Gefäß, ein Mörser, von Topf oder Kessel nicht wesentlich verschieden. Die jungmachende Mühle ist aber von der Wundermühle überhaupt nicht zu trennen, die alle möglichen guten Dinge in unerschöpflicher Fülle spendet, zuerst namentlich Materielles, Trank und Speise, Salz, Gold usw., dann aber auch Frieden und Glück aller Art. Wir haben diese Vorstellung auf die Sonne zurückführen können, ohne darum den Mond ganz fernhalten zu wollen. Brans Kessel der Wiederbelebung ist nach alledem unmöglich von der Wundermühle und den speisegebenden Gefäßen zu trennen. Sie gehören eng zusammen und gehen sämtlich auf die Grundvorstellung des wunderbaren himmlischen Gefäßes zurück, das alle möglichen Güter spendet — mag man dieses nun in der Sonne oder im Monde oder auch fallweise in beiden wiederfinden, was ich für das Richtige halte.

Daß der Kessel der Wiederbelebung und das speisegebende Gefäß untrennbar zusammengehören, wird sehr deutlich auch durch das bretonische Märchen von Peronnik, dem Dümmling, bewiesen — ein echtes Volksmärchen, das mit der Gralsage aber auf das engste zusammengehört. Nicht etwa so, daß es aus der christlichen Sage vom Passionsgefäß entstanden sein könnte — das ist seinem ganzen Charakter nach ausgeschlossen

[1] Vgl. **Felix Liebrecht**, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, p. 303.

—, wohl aber so, daß es eine Fülle von Märchenzügen enthält, die in jene christliche Sage Eingang gefunden haben.[1]

Peronnik zieht aus, um vom Riesen Rogéar auf Schloß Kerglas das goldene Becken und die diamantene Lanze (le bassin d'or et la lance de diamant) zu gewinnen, die dieser in seiner Burg verborgen hält. Des Beckens Eigenschaften aber werden folgendermaßen geschildert: ‚Außer daß das goldene Becken imstande ist, alle Speisen und alle Reichtümer, die man wünscht, im Augenblicke herbeizuschaffen, genügt auch, daraus zu trinken, um von allen Übeln geheilt zu sein, und die Toten selbst gewinnen das Leben wieder, wenn sie es mit ihren Lippen berühren.'

Diese selbst Tote wiederbelebende Wirkung des Beckens bewährt sich auch am Schluß des Märchens zu Peronniks großem Nutzen. Sie ist demselben Becken neben der speisegebenden und der Übel heilenden Kraft zu eigen. Das Becken vereinigt also die Kraft des Grals und des Kessels der Wiederbelebung. Wenn es aber zugleich auch von allen Übeln zu heilen vermag, so ergibt sich daraus, daß das Gefäß der Fionnsage, welches einen zauberischen Wundbalsam enthält, ebensowenig — wie Heinzel dies will — als etwas ganz andres und Fernliegendes abgetrennt werden darf.

Die verschiedenen Zauberkessel und sonstigen Zaubergefäße der keltischen Sage gehören zusammen und sind einheitlich zu beurteilen, als Varianten derselben Grundvorstellung — des wunderbaren himmlischen Gefäßes. Etwas Kultliches läßt sich an ihnen kaum wahrnehmen, was nicht weiter wundernehmen kann, da die betreffenden Erzählungen der Zeit eines arisch-heidnischen Kults schon zu weit abliegen und rein märchenhaften, resp. sagenhaften Charakter tragen. Ihr Zusammen-

[1] Vgl. Le Foyer Breton, Traditions populaires, par Emile Souvestre, Paris (W. Coquebert), s. a. Das Märchen Peronnik l'idiot findet sich daselbst p. 192—211, nebst Anmerkungen p. 212—216. Mir liegt eine handschriftliche Übersetzung desselben von Dr. Victor Junk vor, der auch die im Text angeführten Sätze entnommen sind. Dies Märchen ist von hervorragender Bedeutung für die Geschichte der Gralsage, speziell für die Erkenntnis ihrer volkstümlichen, vorchristlichen Wurzeln. Dr. Junk wird demselben voraussichtlich in nächster Zukunft eine entsprechende Behandlung widmen, daher ich mich hier nur auf unmittelbar gebotene kurze Notizen darüber beschränke.

hang mit den entsprechenden indischen und germanischen Gefäßen aber springt in die Augen und besteht gewiß nicht bloß in Analogie, sondern in genealogischer Verwandtschaft. Wenn wenigstens in einer hier bedeutsam hervortretenden Bezeichnung — *caru, hverr, pêr* — auch sprachliche Übereinstimmung vorliegt, so dient das gewiß zur Bekräftigung solcher Annahme. Bei den indischen Gefäßen aber liegt der Zusammenhang mit dem Kultus von Sonne und Mond auf der Hand und auch bei den germanischen weisen einige Spuren deutlich eben darauf hin. Nicht nur mythische, sondern auch kultliche Wurzeln, die in die urarische Zeit zurückreichen, werden wir daher auch im Hintergrunde der mannigfachen keltischen Erzählungen von Zaubergefäßen und ihrer Gewinnung vermuten müssen.

Es fragt sich nun, ob die Gralsage durch bestimmte charakteristische Züge — womöglich solche, die bisher unerklärt geblieben sind — die Annahme dieser Zusammenhänge bestärkt und vielleicht dadurch auch ihrerseits in die heidnische Vorzeit der Arier zurückweist — abgesehen von der schon oft erwähnten speisegebenden Kraft des Grales. Einiges derart ist schon im Vorausgehenden gelegentlich berührt worden — so die Decken des himmlischen Soma RV 10, 85, 4; das, gleich dem Gral, die Versammlung selbst bedienende Bier in der Edda. Mehr solcher Züge wird unsre weitere Untersuchung aufdecken. Hier in Kürze nur noch eins, was wohl mit der automatischen Bedienung in Zusammenhang steht. In mehreren der Graldichtungen schwebt der Gral durch die Luft. So ist bei Pseudo-Gautier der Gral ein goldenes Gefäß, das in der Luft schwebend Nahrung spendet.[1] Und auch in der Quête bedarf der Gral keines Trägers, weil er frei in der Luft schwebt.[1] Wenn er zugleich Helligkeit, Glanz um sich verbreitet,[2] so erscheint seine Abstammung von den frei im Himmelsraum schwebenden, strahlenden, großen Gestirnen Sonne und Mond wohl noch um einiges deutlicher, obwohl auf letzteren Zug nicht zu viel Gewicht gelegt werden soll. Das Freischweben des Grals aber halte ich für sehr bedeutsam.

---

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 36 f. 53. 160.

[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 82. 102. 109. Bei Crestien ist der Gral eine Schüssel, deren Lichtglanz die Kerzen verdunkelt; vgl. Baist a. a. O., p. 10 des Separatabdrucks, p. 34 der offiziellen Ausgabe.

Regengewinnung. Gewitterwaffe.

Das Somaopfer war ein Regenzauber. Die rinnenden Tropfen des gefeierten Rauschtranks, den rinnenden Regentropfen verglichen, ihnen sympathetisch gleichgesetzt, sollen den Regen vom Himmel herabfallen lassen.[1] Es ist ein großes Trinkfest der Götter und der Menschen, resp. der die Menschheit vertretenden Priester. Als der meist und höchst gefeierte Gott dieses Opfers aber tritt, alle andern weit überragend, Indra hervor, der gewaltige Held, der Gewittergott, mit dem Donnerkeil bewaffnet, der die doppelte Heldentat vollbringt: Wiedergewinnung der Sonne und Befreiung der Wasser aus dämonischer Gewalt. Er befreit — im Gewittersturm des Frühlings — die irdischen Flüsse von Eisesbanden, er befreit die himmlischen Wasser der Wolken und läßt sie auf die durstende Erde niederrinnen. Seine Eroberung des himmlischen Soma verschafft nicht nur ihm selbst den geliebten Rauschtrank, sondern mit eins auch den Menschen der irdischen Welt das befruchtende Naß, dessen sie bedürfen.

Beim Sonnwendopfer Mahâvrata, einem großen Somafest, wird neben dem Zauber mit den Tropfen des Rauschtranks noch andrer Regenzauber geübt. Trommeln oder Pauken werden gerührt. Sie sollen den Donner nachahmen und dadurch das Gewitter herbeiziehen. Frauen umwandeln mit gefüllten Wasserkrügen das Feuer, um schließlich den Inhalt der Krüge in das Feuer zu gießen. Auch dies zweifellos ein Regenzauber.[2]

Der letzteren Zeremonie vergleicht sich der merkwürdige Brauch europäischer Arier, ein brennendes Rad in den Fluß zu rollen. Das Rad stellt die Sonne dar. Die Sonne wird gebadet. Sonnenfeuer und Regennaß, deren Vereinigung alle Fruchtbarkeit bedingt, werden zusammengebracht. Wesentlich

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, p. 459.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, p. 29. 39. 40. — Man vgl. zu dem letztangeführten Brauch noch die von Wiedemann mitgeteilte estnische Sitte: ‚Bei großer Dürre wurde Bier dreimal um sein (d. h. des Donnergottes) Opferfeuer getragen und dann in die Flammen gegossen, mit der Bitte, der Donnergott möge doch endlich regnen.' Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten, p. 427.

dasselbe ist es, wenn in feierlicher Weise jene Wasserkrüge in das sonnensymbolische Feuer ausgegossen werden.

Die Frühlings- und Sommerfeste der europäischen Arier, die den Somafesten am nächsten verwandt sind, kennen noch andre Wasserbräuche und Regenzauber. Außer Bädern und Besprengungen vor allem das Inswasserwerfen bestimmter Personen, die den Vegetationsdämon darstellen. Wir werden aber vermuten müssen, daß auch hier — wie in Indien — der festliche Rauschtrank und der Mythus von der Gewinnung des himmlischen Bierkessels ursprünglich mit Gewitter und Regen in Zusammenhang stand.

Es ist Thôrr, der Gewittergott, der den Bierkessel der Götter von Hymir erobert, wie Indra, der Gewittergott, es ist, der den Soma oder die Somakufe dem Vṛitra, Vala, Vivasvant usw. abgewinnt. Die Parallele ist deutlich genug. Die Edda aber bietet uns noch eine andre, wie mich dünkt, nicht minder lehrreiche Parallele. Ich meine die Erzählung der Thrymsqvidha, wie Thôrr den ihm gestohlenen Hammer aus der Gewalt des Riesen Thrymr wiedergewinnt. Den Donnerhammer, das Gewitterinstrument. Diese herrliche Dichtung, der im Veda nichts Entsprechendes gegenübersteht, entschädigt uns dafür, daß die Edda nicht so reich an Varianten der Erzählung von der Gewinnung des himmlischen Rauschtranks ist wie der Veda. Hymirs Kessel entspricht der Somakufe, Thôrs Mjolnir dem Vajra, dem Donnerkeil des Indra, mit dem er den himmlischen Soma gewinnt. Daß aber wirklich die Thrymsqvidha als eine Paralleldichtung der Hymesqvidha zu fassen ist, im mythischen Kern ihr aufs nächste verwandt, das geht, wie ich denke, mit unzweifelhafter Klarheit aus jenem merkwürdigen estnischen Märchen hervor, das ich schon früher in diesen Sitzungsberichten in extenso mitgeteilt habe[1] und das eine ganz merkwürdige Verquickung von Thrymsqvidha und Hymesqvidha darstellt, oder vielmehr eine durchaus selbständige, gewiß aus Skandinavien stammende mythische Dichtung, in welcher Elemente jener beiden eddischen Dichtungen durchaus organisch verwachsen erscheinen, zugleich mit dem großen

[1] Vgl. meinen Aufsatz ‚Germanische Elben und Götter beim Estenvolke‘, Sitzungsber. der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Kl., Bd. 153 (1906), p. 80—82.

Vorzug, daß der Naturvorgang, um den es sich handelt, durchaus klar ausgesprochen ist. Hier ist weder vom Kessel noch vom Hammer, sondern vom Donnerinstrument die Rede, das als ein musikalisches Instrument, ein Dudelsack oder ein Horn, jedenfalls ein Blasinstrument erscheint — und doch erkannte schon Jakob Grimm seinerzeit mit Verwunderung in diesem Märchen Thrymsqvidha und Hymesqvidha zugleich. Und es läßt sich das auch gar nicht verkennen.

Ich deute nur kurz den Inhalt an.

Lange schon harrt die Erde vergeblich auf Regen. Der Teufel hat dem Donnergotte sein Donnerinstrument gestohlen. Der Donner verdingt sich in Knabengestalt bei dem Fischer Lijon als Knecht, der an einem See wohnt, in dessen Wasser der Teufel sich vor dem Donner verbirgt. Der Teufel richtet seinem Sohne das Hochzeitsfest aus, stiehlt dazu Fische von dem Fischer, wird ertappt und ladet nun die beiden, um sie zu versöhnen, zur Hochzeit ein. Dort gelingt es dem Donner, durch List sein Instrument wieder zu erlangen. Kaum spielt er darauf, so fallen der Teufel und sein Hausgesinde tot zu Boden. Nun spielt der Donner fröhlich auf seinem Instrument. Reicher Regen tropft herab und erquickt die Erde nach sieben Monate langem Dürsten.

Das Instrument spielt die Rolle des Donnerhammers. Der Fischer und das Fischen erinnern deutlich an die Hymesqvidha, das Hochzeitsfest an die Thrymsquidha. Nach der von Wiedemann (a. a. O., p. 427) berichteten Fassung des Märchens hat der Donner einen Knaben, den Sohn des Rasselnden, zum Helfer bei der Gewinnung seines Instrumentes, wie Thôrr den Tŷr in der Hymesqvidha. Alles aber geschieht, damit endlich der lang vermißte Regen der Erde wieder gewonnen wird.

Es wird alles verständlich, wenn wir Hymesqvidha und Thrymsqvidha als Paralleldichtungen begreifen. Der Donnerhammer setzt Thôrr wieder in den Stand, Gewitter zu erregen und Regen zu schaffen. Ebenso aber muß die Gewinnung von Hymirs Kessel eine analoge Wirkung gehabt haben, geradeso wie die Eroberung der himmlischen Somakufe durch Indra.

Wie Sonne und Mond, so erscheint auch der Donnerkeil des Indra im altindischen Ritual und speziell beim Somaopfer. Der Stab des Dîkshita, des Geweihten, beim Somaopfer, der

die Eigenschaft und Aufgabe hat, die Dämonen zu vertreiben, wird dem Donnerkeil des Indra gleichgesetzt und als solcher bezeichnet. Eine ähnliche Rolle spielt in anderm Zusammenhange auch der Sphya, ein Holzspan, der geschleudert wird und die Dämonen vernichten soll.[1] Hier fungiert also Indras Waffe beim Somaopfer neben dem Pravargyatopf, der der Sonne gleichgesetzt wird, und dem wichtigsten Ingrediens des Opfers, dem Soma, der mit dem Monde identisch ist. Die Waffe des Indra neben den beiden himmlischen Gefäßen, zu deren Gewinnung sie verhilft.

Diese drei mythischen Dinge glaube ich nebeneinander auch in dem bekannten Märchen vom Tischlein-deck-dich wiedererkennen zu sollen. Der Esel Bricklebrit wäre die Sonne, die Wunschmühle, das Wunschding in theriomorphischer Fassung, wie sie uns in Indien als Wunschkuh wohlbekannt und schon oben von mir erwähnt worden ist. Das Tischlein-deck-dich wäre der Mond, das Mondgefäß, das unerschöpfliche, immer sich erneuernde, himmlische Nahrung spendende Wunderding. Der Knüppel-aus-dem-Sack aber wäre natürlich der Donnerhammer, der seinem Besitzer dazu verhilft, jene beiden Wunderdinge zu erobern. Das Märchen deutet zurück auf einen Mythus, in welchem der Donnergott durch seinen Hammer Sonne und Mond wieder gewinnt. Und es steht dem natürlich auch der Umstand nicht im Wege, daß die Wunderdinge zu Anfang auf drei Brüder als Besitzer verteilt sind. Sie kommen alle schließlich in eine Hand, zum Wohl der ganzen Familie. Der Knüppel-aus-dem-Sack hat sich siegreich erwiesen.

Aber auch an die diamantene Lanze des Peronnik-Märchens müssen wir denken, die der Held samt dem goldenen Becken dem Riesen Rogéar auf dem Schlosse Kerglas abgewinnt und mit der er dann Tausende von Feinden tötet. Von dieser Lanze heißt es: ‚Sie tötet und zerschlägt alles, was sie berührt‘ (elle tue et brise tout ce qu'elle touche). Keine blutende Lanze also, sondern eine gewaltige, unwiderstehliche Waffe, gleich dem Donnerkeil Indras.[2] Sie heißt auch die unerbitt-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, p. 493.

[2] Eine Variante dieser Waffe in demselben Märchen möchte ich in der eisernen Kugel erkennen, die, nachdem sie ihr Ziel getroffen, von selbst wieder in die Hand des Schleudernden zurückkehrt — jene Bumerang-

liche Lanze (la lance sans merci). Sie leuchtet wie eine Flamme. Kein Mensch wagt, den Riesen anzugreifen, da er diese Lanze trägt.

Wenn der Donnerkeil hier sich zur Lanze gewandelt hat, so darf man das wohl als zeitgemäße Veränderung ansehen, nicht auffälliger als seine Verwandlung zum Knüppel in dem volkstümlichen Märchen. Zum Überfluß mag aber auch dessen noch gedacht sein, daß Indra nicht nur und nicht immer den Donnerkeil als Waffe trägt. Er schießt im Rigveda auch bisweilen mit Bogen und Pfeil — wie der estnische Donnergott *pikse-nôled* (Donnerpfeile), Blitze schießt (Wiedemann a. a. O., p. 427). Und im Mahâbhârata tritt Indra dann auch mit einem Speer oder einer Lanze bewaffnet auf (*çakti*). Nie verfehlt dieser Speer sein Ziel und, wenn er verschossen worden, kehrt er wieder von selbst in die Hand des Gottes zurück.[1] Es ist deutlich die alte Donnerwaffe des Gottes, zum Speer gewandelt.

Erinnern wir uns aber dessen, daß das Peronnik-Märchen von der Gralsage gar nicht zu trennen ist, daß der diamantenen, unerbittlichen Lanze des Märchens die blutende Lanze der Gralsburg entspricht, dann können wir auch den weiteren Schlüssen nicht ausweichen. Wenn die Lanze in der Gralsprozession neben zwei wunderbaren oder heiligen Gefäßen erscheint, dann kann das altarischem Kultbrauch entsprechen, wie beim indischen Somaopfer die kultlichen Abbilder des Mondgefäßes, des Sonnengefäßes und des Donnerkeils alle drei vertreten sind. Und wie sich die drei nebeneinander als Wunschdinge im Märchen vom Tischlein-deck-dich erhalten

Eigenschaft also, die wir auch bei Indras und Thôrs Waffe gelegentlich erwähnt finden. Hier hat ein schwarzer Mann diese Eisenkugel, der aber auch von Peronnik überwunden wird. Und auch die Art, wie das geschieht, ist bedeutsam. Der schwarze Mann wird von Peronnik eingeschläfert, wie Indra den Dhuni und Cumuri einschläfert, Herakles den Riesen Alkyoneus. Ein uralter Zug, der sich neben vielen ebenso alten Zügen im Peronnik-Märchen erhalten hat.

[1] Mhbh., Vanaparvan; Ausgabe von Pratap Chandra Roy (Calcutta) III, 309, 24. Indra sagt daselbst von seinem Speer (*çakti*): *amoghâ hanti çataçaḥ çatrûn mama karacyutâ, punaç ca pâṇim abhyeti mama dâityân vinighnataḥ*. So kehrt auch Thôrs Hammer nach dem Wurf wieder in die Hand des Gottes zurück. Vgl. W. Mannhardt, Germanische Mythen, p. 111. 141.

haben. Es kann aber auch das Gralgefäß allein oder mit der Lanze zu zweit erscheinen — wie im Peronnik-Märchen Becken und Lanze — das begründet keinen Widerspruch. Es ist nicht notwendig, daß sie alle drei zusammen erscheinen, doch wenn es der Fall ist, dann haben wir die größten Wunderdinge eines uralten Kultus, die Symbole der höchsten Himmelswunder — Sonne, Mond und Donnerwaffe — nebeneinander.

Auch die sogenannte Lanze des Longinus in der Gralsage kann christliche Umbildung eines altheidnischen Motivs sein.

Die obige Untersuchung wirft bei näherer Betrachtung auf manche Punkte der Gralsage ein neues Licht und läßt einiges, was bisher kaum verständlich war, wie ich denke, besser verstehen.

So ist es wohl einer der auffälligsten und am wenigsten aufgeklärten Züge in den mittelalterlichen Graldichtungen, daß der Herr der Gralsburg, zu welcher die Gralsucher vordringen müssen, als der Fischer oder der reiche Fischer bezeichnet wird und sich auch fischend betätigt. Jetzt glaube ich darauf hinweisen zu dürfen, daß der Riese Hymir, von welchem Thôrr und Tŷr den Kessel holen, als ein Fischer erscheint und sich betätigt. Er wohnt im Osten der Eliwagar, der ‚stürmischen Wogen‘, fordert nach der ersten Mahlzeit den Thôrr auf, ihn beim Weidwerk zu begleiten, und dieses besteht im Fischen. Er angelt Wale, doch Thôrr ein schlimmeres Wild. Auch ein reicher Fischer dürfte Hymir wohl genannt werden, obwohl Thôrr ihn dann arm macht. Neun Kessel stehen bei ihm, deren einer genügt, der Not der Götter abzuhelfen. Dazu hat er den Kelch, das köstliche Kleinod, das Thôrr ihm dann an den Schädel wirft, so daß es zerschellt. Und wenigstens der eine von den beiden Kesselsuchern steht in nächstem Verhältnis der Blutsverwandtschaft zu ihm — allerdings der geringere von beiden, Tŷr. Und doch sieht es so aus, als wenn sie sich kaum kennen, jedenfalls sehr fernstehen, sonst brauchte die Mutter wohl nicht auch den Tŷr unter einem der Kessel zu bergen. Es schwebt ein gewisses Dunkel über dem Verhältnis wie über demjenigen zwischen dem Gralsucher und dem Herrn der Gralsburg, dem reichen Fischer.

Wir haben den Fischer auch in dem verwandten estnischen Märchen wieder angetroffen, wenn das Verhältnis hier auch

etwas verschoben ist. Der Fischer ist hier der Helfer des Donnergottes. Das Ursprünglichere dürfte doch die Hymesqvidha bieten. Ein mythischer Hintergrund, diesem ähnlich, konnte den merkwürdigen Zug in die Gralsage bringen, der dann nach der Christianisierung des Stoffes in mancherlei Art biblisch, resp. christlich gedeutet wurde, mit Hinweis auf die Fischerei und Menschenfischerei der Apostel, das christliche Fischsymbol u. dgl. Recht verständlich aber wurde der Zug durch alle diese Deutungen nicht, wie er meines Wissens auch unerklärt geblieben ist. Ein mythischer Hintergrund in der Art der Hymesqvidha klärt die Sache natürlich auch nicht restlos auf, gerade solche fest haftende, dunkle, irrationale Züge deuten aber nicht selten in hohes Altertum hinauf. Sie gehören zum Bestande des ältesten Mythus.

Ein sehr auffallender, bisher noch unerklärter Zug in mehreren der mittelalterlichen Gralromane besteht darin, daß das Land um die Gralsburg herum als zeitweilig verödet, wüste, wasserlos, ausgedörrt geschildert wird, angeblich infolge irgendeines Vergehens, eines Mordes am Bruder des Gralherrn, einer Beleidigung der Brunnenfeen. Erst die erlösende Tat des erfolgreichen Gralsuchers, die Auffindung der Gralsburg oder die richtige Frage bringt auf wunderbare Weise einen Wandel dieser traurigen Zustände zuwege. Das Land fängt wieder an zu grünen, die Wasser rinnen. Das Elend der Dürre ist vorüber und alles wieder gut wie zuvor.

Die Mehrzahl der Gralromane hat das Motiv von der schweren Krankheit des Fischerkönigs, welche durch die zauberkräftige Frage des Gralsuchers behoben wird. So Crestien, so Manessier, Rochats und Didots Perceval, der Grand St. Graal, die Quête, Perlesvaus und Peredur — nur daß bei Manessier und Peredur der kranke Fischerkönig nicht durch die Frage, sondern durch die Rache geheilt wird. Statt des Motivs vom kranken Fischerkönig findet sich in einer ganzen Reihe andrer Gralromane ein völlig anderes, nämlich ‚die Voraussetzung, daß das Land des Fischerkönigs auf zauberhafte Weise wüste und unfruchtbar gemacht worden sei durch einen unheilvollen Hieb, das ist durch die Ermordung Goons, des Bruders des Fischerkönigs‘. So bei Pseudo-Gautier, dem zweiten Interpolator Pseudo-Gautiers, Gautier und Gerbert. Dies Übel wird

hier durch die Frage des Gralsuchers behoben, wie sonst die Krankheit des Fischerkönigs. Auch in der Pseudo-Crestienschen Einleitung haben wir diese Unfruchtbarkeit des Landes, sie ist hier aber durch einen Frevel an den Brunnenfeen entstanden und wird dadurch behoben, daß Gawan die Gralsburg findet.[1]

Auch der Grand St. Graal und die Quête, bei denen die Krankheit des Fischerkönigs im Vordergrunde steht, kennen die Unfruchtbarbeit des Landes infolge einer Mordtat, die an einem Mitgliede des Gralhauses verübt worden ist. Aber diese Tat liegt hier weit zurück, lange vor der Zeit der Gralhelden. Sie wird weder mit der zauberkräftigen Frage, noch mit der Rache der Tat in Zusammenhang gebracht, resp. durch dieselben behoben, scheint vielmehr nachher vergessen zu sein. Sie tritt nur als eine Erzählung aus alter Zeit auf, nach welcher der alte Fischerkönig Lambor gegen seinen Gegner Bruillan siegreich war, der fliehen mußte, dann aber umkehrte und den Fischerkönig samt seinem Pferde entzweispaltete. Dadurch wurde das Land unfruchtbar oder durch Pest verödet. ‚Aber im cap. XII der Quête, wo Galaad den Gral erhält, ist mit keinem Worte angedeutet, daß dadurch der Zustand des Landes gebessert worden sei.‘[2] Es ist ganz in den Hintergrund getreten.

Das sieht aus wie ein älteres, verwischtes, verdrängtes, halb vergessenes Motiv, das durch ein jüngeres — die Krankheit des Fischerkönigs — verdrängt worden ist, nur als alte Geschichte von einem Vorfahren noch fortlebt, während es in andern Gralromanen seine volle Bedeutung bewahrt hat, wo denn auch von einer Krankheit des Fischerkönigs nicht die Rede ist.

Das Motiv lebt deutlich auch im Conte du Graal (Crestien) noch fort. ‚Auch in letzterem ist von einem Schloßherrn die Rede, der im Besitze, wenn auch nicht zauberischer Eigenschaften, so doch zauberischer Dinge ist, dessen Schloß sehr schwer zu finden ist, dessen Land infolge eines Frevels seine

---

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 18; auch p. 28. 31. 52. 61. 68f. 71. 72. 77. 79.

[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 18. 68.

Fruchtbarkeit verloren hat, die es auf zauberische Weise durch die Frage eines Besuchers wieder erhalten kann.'[1]

Das ist deutlich nur eine Variante der Gralsburggeschichte und, wie ich meine, eine solche, die ältere Züge bewahrt und darum neben der jüngeren und lebenskräftigeren noch weiter fortlebt. Heinzel sieht die Sache allerdings anders an, doch will ich ihn darum durchaus nicht tadeln. Der Hauptgrund, warum ich das Motiv der Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes für sehr alt halten muß, war ihm ja noch nicht bekannt. Er faßt die Erzählung in Pseudo-Crestiens Einleitung als Kontamination. Pseudo-Crestien ‚leitet die Unfruchtbarkeit des Landes und die Entrückung der Gralsburg, deren Herr ein Zauberer ist, von dem Frevel König Mangons an den Brunnenfeen ab — wird die Gralsburg gefunden, so kehrt die Fruchtbarkeit zurück'.[2] Nach Heinzel wäre das eine Kontamination eines Märleins, wie es der Conte du Graal berichtet, mit der Erzählung von der Gralsburg und dem kranken Fischerkönig, welch letztere er mit dem Herrn des Zauberschlosses identifizierte.[3] Ich glaube, daß Pseudo-Crestien, wenn er auch kein großer Dichter war, gerade in seiner Erzählung ältere, volkstümliche Überlieferung bewahrt hat.

Bei Pseudo-Gautier fragt Gawan, der Gralsucher, den König nach der blutenden Lanze, erhält auch Auskunft, schläft dann aber ein und versäumt dadurch weiteres Fragen und weitere Belehrung. Er hat dadurch noch nicht alles, aber doch etwas Wesentliches erreicht. Als er weiterreitet, findet er das Land, das früher infolge der erwähnten Mordtat wüste lag, gut bewässert und voll grünender Wälder und Wiesen. Die wiedergekehrte Fruchtbarkeit ist die Wirkung der Frage nach der Lanze.[4]

Heinzel fand es ‚auffällig, daß bei Pseudo-Gautier und nach ihm bei Pseudo-Crestien als wesentliches Symptom des gebesserten Zustandes des Landes die Rückkehr des Wassers in den versiegten Flüssen hervorgehoben wird'.[5] Ich denke,

[1] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 71.
[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 70.
[3] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 71.
[4] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 28.
[5] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 71. 72.

daß wir hier den springenden Punkt der alten Sage vor uns haben.

Das Land liegt wüst und unfruchtbar, dürr und trocken da. Sollen Wiesen und Wälder wieder grünen, dann muß das befruchtende Wasser wieder gewonnen werden, muß der Regen fallen, müssen die Flüsse schwellen. Das bewirkt mit einem Zauberschlage die Auffindung der Gralsburg, resp. die zauberische Frage, durch welche der Gralsucher zum Herrn und Besitzer des Grales wird. Dieser wunderbare Vorgang, welcher bisher dunkel und unverständlich erschien, daher gerne beiseite geschoben wurde — nicht nur von den Forschern der Gegenwart, sondern viel früher schon von den hervorragendsten Dichtern des Mittelalters, die die Gralsage poetisch gestalteten — dieser wunderbare Vorgang wird erst durch den Zusammenhang mit Mythus und Kultus der arischen Urzeit verständlich, wird nur durch den Zusammenhang vollkommen deutlich und begreiflich, in welchen wir ihn oben zu rücken gesucht haben.

Wenn Indra den himmlischen Soma, das wunderbare, unerschöpflich sich wieder füllende Gefäß nach heldenhaften Abenteuern erbeutet, dann läßt er den Regen, den himmlischen Met, zur Erde rinnen, dann läßt er die Wasser schwellen, die gefangenen Flüsse wieder strömen. Wenn — in paralleler Dichtung — Thôrr seinen Hammer wieder heimholt, dann kann er wieder Gewitter erregen, auch wenn das Lied dies nicht ausdrücklich schildert. Doch, abgesehen von der Selbstverständlichkeit der Sache, was ist auch das Erschlagen des Riesen mit dem Mjolnir anders als Gewitter? Und wenn der estnische Donner in zweifellos verwandter Erzählung sein Donnerinstrument wieder gewinnt und darauf spielt, dann fallen nicht nur der Teufel und seine Gesellen zu Boden, sondern reichlicher Regen fällt herab und tränkt die verdurstete Erde. Daß die Erbeutung von Hymirs Kessel durch Thôrr ursprünglich denselben Erfolg gehabt haben muß, wenn die Edda auch kein Wort darüber sagt oder davon weiß, das geht, wie mich dünkt, mit Notwendigkeit aus der zweifellosen Zusammengehörigkeit dieses Mythus mit den eben genannten Mythen und Märchen hervor — mit Thrymsqvidha und dem estnischen Märchen vom *müristaja mäng* auf der einen Seite, mit den Mythen von Indras Gewinnung des Soma auf der andern.

Wenn wir das Gralgefäß als christliche Umbildung jenes wunderbaren himmlischen Gefäßes ansehen, das den Rauschtrank der Götter birgt und der Erde den Regen spendet — des Mond- (resp. auch Sonnen-)gefäßes, dann läßt sich dieser merkwürdige Zug der Sage von der Unfruchtbarkeit und nachherigen Bewässerung des Landes ohne weiteres verstehen. Er konnte sehr wohl in Sagen und Märchen des Mittelalters fortleben, die noch nicht christlich beeinflußt waren. Der große Dichter Crestien setzte — vielleicht nach älteren Vorlagen — an die Stelle dieses Motivs das rein menschlich rührende vom kranken Fischerkönig, das sich auch moralisch vertiefen und verwerten ließ. Ihm folgten andre. Wieder andre aber, vielleicht keine großen Dichter, doch mit den Sagen und Märchen des Volkes vertraut, hielten fest an dem alten Motiv und ließen das neue beiseite, während noch andre es wenigstens nicht ganz aufgaben und in mehr episodischen Erzählungen fortleben ließen. So gefaßt, scheint mir an der Entwicklung nichts auszusetzen.

Dieser Zug der Sage aber führt uns noch zu einem andern nicht minder wichtigen und merkwürdigen Zuge, dessen Zusammenhang mit ihm, zunächst gar nicht zu erwarten, erst durch das altindische Material hervorgetreten ist.

Wir kennen Parzival als den tumben, den reinen, weltunerfahrenen, knabenhaften Jüngling ohne Falsch aus Wolfram, sehen ihn ethisch gesteigert als ‚reinen Toren‘ in Wagners Parsifal vor uns. Seine Dümmlingsnatur ist nach Heinzel das Charakteristische in der Person Parzivals. Doch meint Heinzel, daß dieser Dümmling von Hause aus der Legende vom Gral ganz fern stehe,[1] worin ich ihm nicht beizupflichten vermag. Etwas anders formulierte Heinzel den Typus seinerzeit, indem er sagte: ‚Ein Jüngling, unritterlich erzogen, wird ein Spiegel der Ritterschaft und eine Zierde der Tafelrunde. Wenn wir vom Gral absehen, ist dies die Formel, auf welche der Roman von Parzival wie der von Fergus gebracht werden können.‘[2]

Gewiß hat diese Fassung für die Ritterromane ihre Berechtigung, doch ist sie für das Verständnis des Charakters

[1] Vgl. **Heinzel**, Über die französischen Gralromane, p. 22.

[2] Vgl. **Heinzel**, Ein französischer Roman des 13. Jahrh., in ‚Kleine Schriften‘, p. 73; s. auch p. 84. 85.

nicht ausreichend, nicht tief, zu sehr zeitlich bedingt. Es ist richtiger, wie Heinzel es später tut, von der Dümmlingsnatur zu reden, die ja auch im Märchen bekannt und bevorzugt ist. Ich erinnere hier vor allem an Peronnik l'idiot. Diese Dümmlingsnatur aber setzt sich aus zwei Hauptfaktoren zusammen: 1. Unerfahrenheit, Unbekanntschaft mit der Welt und ihren Sitten, dem gesamten Weltwesen; 2. Herzensreinheit, insbesondere auch in sexueller Beziehung.

Reinheit, Keuschheit, ja Jungfräulichkeit bildet einen wichtigen Zug im Wesen der Gralhelden, doch wird dies naturgemäß nicht in allen Dichtungen gleich streng gefaßt.[1] Alain und Galaad sind jungfräulich keusch, wie der Grand St. Graal andeutet. In der Quête und in der Demanda wird Galaad sogar mit Christus verglichen; eine Handschrift vergleicht die Jungfräulichkeit Marias mit der Galaads.[2] Die Quête legt das höchste Gewicht auf die Keuschheit. Von ihren drei Gralhelden hat Bohort nur einmal gesündigt, Galaad und Perceval nie. Im Conte du Graal dagegen zeigt sich Perceval noch recht menschlich.[3] Wolframs Parzival ist auch nicht mehr jungfräulich, als er auf die Gralsburg kommt. Er hat ja schon mit Kondwiramurs ehelich zusammen gelebt. Eine sittlich reine Natur ist er trotzdem. Je nach der Sinnesart der Verfasser gibt es hier naturgemäß Abstufungen.[4]

Ein sehr merkwürdiges Bild des ‚reinen Toren' tritt uns nun im alten Indien entgegen, wie ich in meinem Buche ‚Mysterium und Mimus im Rigveda', p. 292—303, näher dargelegt habe. Es ist die Geschichte von Ṛishyaçṛiṅga, die im Mahâbhârata, auch im Jâtaka und im Kandjur erzählt wird, ursprünglich wohl auch dramatisiert war, und zwar, wie ich glaube, als eine künstlerische Fassung des alten, beim Sonnwendopfer geübten Generationsritus.

---

[1] Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 53. 131. 132. 142. 162. 175.

[2] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 131. 132. 142.

[3] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 162; auch die Anm. daselbst.

[4] Auch dem volkstümlichen Peronnik l'idiot fehlt dieser Zug nicht. Er ist ein pauvre innocent und besteht, bevor er Burg Kerglas erreicht, eine harte Keuschheitsprobe.

Die Form der Erzählung, wie sie sich durch die Vergleichung der verschiedenen Versionen m. E. als die älteste herausstellt, ist etwa die folgende:

Der Jüngling Ṛishyaçriṅga lebt ganz weltabgeschieden mit seinem Vater, einem Büßer, im Walde, in einer Einsiedelei. Er hat die Welt nie gesehen, nie ein Weib mit den Augen erblickt, ja er ahnt nicht einmal etwas davon, daß es einen Unterschied der Geschlechter gibt. Im Lande aber herrscht schon lange absolute Dürre und Regenlosigkeit, so daß alles zugrunde zu gehen droht. Da erfährt der König, daß diese Not behoben werden könne, wenn es gelänge, den völlig keuschen Ṛishyaçriṅga zur Liebesvereinigung zu bringen.[1] Der schönen Königstochter gelingt es, dies Ziel zu erreichen, und während aus den beiden ein glückliches Paar wird, öffnet der Himmel seine Schleusen und erquickt das dürstende Land. Der Bann ist gebrochen — durch den uralten magisch-kultlichen Zauber des Generationsaktes. Dieser Zauber ist aber nur wirksam, wenn er von einem Brahmacârin geübt wird, einem Mitgliede der Brahmanenkaste, das eine Weile wenigstens sexuell enthaltsam gewesen ist. Das Ideal eines solchen stellt natürlich Ṛishyaçriṅga dar, der absolut reine Tor. Daher der außerordentliche Erfolg.

Was der indische ‚reine Tor' durch den Generationsakt hier bewirkt, ist also deutlich der Regenfall, ist die Behebung der Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes durch Wassergewinn — dasselbe also, was Indra durch die Eroberung des Soma, Thôrr und der estnische Donnergott durch Wiedergewinn ihres Donnerinstrumentes — dasselbe, was der keusche Gralsucher in einer Reihe der Gralerzählungen durch die Auffindung der Gralsburg oder die zauberische Frage bewirkt. Als Erzählung ist es diesen Erzählungen zu vergleichen, als Ritus

[1] Der Grund der großen Dürre und Regenlosigkeit wird in den verschiedenen Versionen verschieden angegeben. Im Mahâbhârata ist es ein Versehen des Purohita oder die Kränkung eines Brahmanen, im Jâtaka Indras Furcht vor der allzu starken Buße des Isisingo, im Kandjur der Zorn des Ṛishi. Diese Motivierungen dürften sämtlich späteren Ursprungs und belanglos sein. Es bedarf eigentlich gar keiner Motivierung. Das Wesentliche ist der Ritus der Regenbeschaffung, der zu bestimmter Zeit, bei bestimmten Festen geübt wurde. Schuf man aus dem Ritus ein Drama oder eine Erzählung, dann mußte man aber freilich den ausbleibenden Regen irgendwie motivieren.

solchen Riten wie die Somapressung, die Rührung der Donnertrommeln u. dgl. m. — ein Regenzauber, ein Fruchtbarkeitszauber.

Es ist freilich etwas wesentlich andres, wenn das reine Torentum des Inders nur gewissermaßen die Grundlage für einen großen Erfolg des Generationsaktes bildet, während beim keuschen Gralsucher dies als dauernde sittliche Eigenschaft erscheint, deren Hoheit und Reinheit ihn zu heiligem Amte befähigt. Gemeinsam aber ist beiden der Gedanke, daß die Übung der Keuschheit mit außergewöhnlicher Kraft ausrüstet. Auch primitivste Völker kennen Fasten und Enthaltsamkeit und legen ihnen Wert bei. Der große Abstand zwischen Ṛishyaçṛiñga und dem Gralsucher entspricht ganz dem ungeheuren Abstand zwischen der ältesten indischen und der gereiften christlichen Kultur. Und wenn zwischen den Festen der primitiven Völker und den unsrigen ein historischer, kulturhistorischer Zusammenhang besteht, so ist ein solcher auch hier nicht undenkbar, wenn wir auch freilich nicht in der Lage sind, die verbindenden Fäden aufweisen zu können.

Wenn der Keusche hier durch den Generationsakt, dort durch die zauberische Frage wirkt, dann verdiente auch diese letztere noch eine nähere Untersuchung. Doch ist dieselbe schwierig und liegen hier noch Rätsel verborgen. Daß in der zauberischen Frage aber irgendetwas speziell Christliches zu erkennen wäre, ist wenig wahrscheinlich und ist meines Wissens auch von niemandem behauptet worden. Viel wahrscheinlicher dürfte es sein, daß gerade in diesem Punkte altheidnischer Glaube oder Aberglaube, altheidnischer Zauber- oder Kultbrauch sich birgt. Dieser Gedanke hat auch offenbar diejenigen geleitet, welche für die Gralfrage die Bezeichnung ‚zauberische Frage' — d. h. Zauberwirkungen übende Frage — aufgebracht haben.[1]

[1] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 14: ‚Die Fragen sind zauberischen Charakters, da nur durch sie die Heilung bewirkt werden kann — ob sie märchenhaft genannt werden können, ist mir nicht klar, da mir keine deutliche Parallele in der traditionellen Literatur zu Gebote steht. Sicherer traditionell ist das Motiv der unterlassenen Frage.' Und weiter unten: ‚Aber man kann zweifeln, ob der zauberhafte Charakter den Fragen des Gralhelden immer eigen war. Sie haben ja doppelte Bedeutung, einmal zauberische Heilung — in einigen Fassungen auch Fruchtbarmachung des wüsten Landes — und Legiti-

Mein Material zur Beurteilung dieses Gegenstandes ist noch durchaus unzureichend, dennoch glaube ich wenigstens einige Bemerkungen darüber machen zu sollen. Und ich habe die Hoffnung, daß in dieser Richtung bald einige weitere Aufklärung sich wird gewinnen lassen.

Es scheint, daß im altarischen Kultus Rätselfragen oder richtiger rätselartige Fragen nach den Geheimnissen der Welt, der Naturmächte, der Götter und ihres Wesens, des Opfers u. dgl. m. eine gewisse Rolle gespielt haben. Diesen Charakter tragen die merkwürdigen, dunklen Dialoglieder RV 10, 27 und 28, wo Indra und der Sänger Wechselrede halten, was beim Opfer wahrscheinlich irgendwie dramatisch, d. h. mit verteilten Rollen vorgeführt wurde. Handlung gibt es dabei weiter nicht. Dahin gehört auch das bekannte Dîrghatamaslied RV 1, 164, das große Rätsellied, das mit kosmogonischen Fragen beginnt und dann auf den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, auf Sonne und Mond, Feuer, Blitz, Wind, auf das himmlische und das irdische Opfer, die Metra, die heilige Rede, das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen u. a. m. übergeht, durchweg in mystischer, rätselartiger Form, die auch für uns noch so manche Rätsel bietet.[1] Schon leuchtet in diesem Liede der philosophische Einheitsgedanke auf (v. 46) und geradezu wie eine Fortsetzung dieser alten kultlichen Rätselfragen und Rätselgespräche erscheinen mir so manche der Fragen und Disputationen in den Upanishaden. Auch da wird nach Geheimnissen des Opfers gefragt, nach den Opferfeuern, manchem einzelnen Ritus, auch da von Sonne und Mond, Wind, Äther usw. geredet, bis alles in der möglichst vollkommenen Beantwortung der großen Frage jener Zeit gipfelt, der Frage nach dem Âtman-Brahman, der ‚Weltseele', die zugleich ‚das Heilige' *(brahman)* ist. Von kultlichen Fragen wird immer höher hinauf zu philosophischen Fragen geschritten.[2]

---

mierung des Gralhelden als Nachfolgers des Gralkönigs.' — Ich denke, der letztere Umstand spricht nicht ernstlich gegen den von Hause aus zauberischen Charakter der Fragen.

[1] Vgl. über dies Lied jetzt namentlich P. Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie I, 1, p. 105—119.

[2] Man vgl. namentlich im Bṛihadâraṇyaka die berühmte Disputation bei König Janaka von Videha.

Daß die Rätselfragen und Rätselgespräche des Rigveda im ältesten Kult oder doch im Verlauf der Opferfeste eine Rolle spielten, möchte ich schon aus dem Umstande schließen, daß sich dieselben im Rigveda finden. Daß es sich hier aber um einen uralten Typus handelt, dafür scheint mir vor allem der Umstand zu sprechen, daß uns in der Edda ganz ähnliches an Fragegesprächen erhalten ist. Ich brauche wohl nur an Vafthruthnismâl und Alwissmâl zu erinnern. Was Odhin im Grimnismâl bei König Agnar orakelt, nimmt sich aus wie eine Reihe von Antworten auf ähnliche Fragen, Welt und Götter betreffend. Wir wissen ja leider über Vortrag und Verwendung der Eddalieder so gut wie nichts, doch wird man es wohl für wahrscheinlich halten müssen, daß dieselben auf Typen zurückgehen, welche ursprünglich bei den kultlichen Festen der alten Germanen eine Rolle spielten. Die Verwandtschaft der vedischen und der eddischen Lieder aber macht es wohl weiter wahrscheinlich, daß der hier in Rede stehende Liedertypus — gleich andern solchen Typen — schon ein urarischer gewesen sein dürfte.

Die geheimnisvolle Frage mit bedeutungsvoller Antwort, bei feierlicher Gelegenheit getan und gegeben, erschien wohl an sich als etwas Mächtiges und Wirksames — wie das Lied, das die Taten der Götter pries, ihre Schicksale oder das Weltgeschehen besang, oder wie mancher wichtige kultliche Brauch materiellen Charakters.

Als solch eine wirksame Frage kann die sogenannte ‚zauberische Frage‘ des Gralsuchers m. E. ganz wohl angesehen werden. Die Fragen: ‚Wem dient man mit dem Grale?‘ — ‚wohin trägt man ihn?‘ — ‚warum blutet die Lanze?‘[1] es sind Fragen nach dem geheimnisvollen Wesen, resp. dem Beweggrunde der feierlichen Begehung, die der naive, weltfremde Gralsucher bei seinem Besuch in der Gralsburg mit Erstaunen sich entwickeln sieht. Sie läßt sich insbesondere wohl jenen vedischen Fragen vergleichen, die sich auf Gegenstände des Kultus, auf das Feuer, den Soma (= Mond) u. dgl. m. beziehen.

[1] Dies die wesentlichen, vorherrschenden Fragen. Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 12. 13.

Daß mit diesen flüchtigen Bemerkungen das schwierige Problem schon hinreichend aufgeklärt wäre, will ich nicht zu behaupten wagen. Vielleicht sind sie aber doch geeignet dazu, die Lösung desselben anzubahnen.[1]

Seelenland. Schwanelbenland. Somahüter und Gralhüter.

Ein sehr bemerkenswerter, keineswegs hinreichend aufgeklärter Zug der Graldichtungen besteht darin, daß der Aufenthaltsort des Grals als eine Art Seelenland oder Reich der Abgeschiedenen charakterisiert wird. Im Prosaroman von Perceval li Gallois trägt das Gralschloß, wie Birch-Hirschfeld hervorhebt,[2] drei Namen: Eden, Schloß der Freuden, Schloß der Seelen. Dies, insbesondere die letztere Bezeichnung, deutet auf ein Land der seligen Abgeschiedenen, ein Himmelsland oder Elysium. Heinzel sagt bei der Besprechung von Crestiens Gedicht: ‚Das Wunderschloß ist eine Art Totenreich.‘[3] Auch er hebt hervor, daß im Perlesvaus — demselben Werke, von dem Birch-Hirschfeld unter anderem Titel redet — die Gralsburg ‚Schloß der Seelen‘, ‚Schloß der Freuden‘, ‘Eden‘ genannt werde. Martin hat aus einem analogen Zuge der Artussage geradezu schließen wollen, daß Artus als Gral- oder Fischerkönig galt. Lohengrin komme von seinem unterirdischen Hofe nach Brabant wie bei Wolfram von der Gralsburg. Heinzel ist anderer Meinung. Er bemerkt: ‚Lohengrin wird allerdings passend das Totenreich als Heimat zugeschrieben und, da er ein Held war, speziell das des Königs Artus.‘ Wenn er aber bei Wolfram von der Gralsburg kommt, so hält Heinzel dies für eine spätere märchenhafte Umformung.[4]

[1] Manches Lehrreiche über altarische Rätselfragen findet man bei Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909 (Mytholog. Bibl., Bd. II, Heft 2); dazu vgl. auch Wolfgang Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise, Leipzig 1909 (Mytholog. Bibl., Bd. III, Heft 1).

[2] Vgl. Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral, p. 132.

[3] Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 23. 175. Das ‚Wunderschloß‘ ist zweifellos eine Variante der Gralburg.

[4] Vgl. Heinzel a. a. O., p. 67.

Auf die Frage, ob Lohengrin vom Hause aus zu der Gralsburg gehörte oder erst — wie manche meinen — später und sekundär mit derselben in Zusammenhang gebracht wurde, werden wir später zurückkommen. Für jetzt stellen wir nur die merkwürdige Tatsache fest, daß die Gralsburg bisweilen als ein Land der seligen Abgeschiedenen erscheint — ein Seelenland, ein Eden.

Dieser Zug, der auf keine Weise aus der christlichen Legende hergeleitet werden kann, erklärt sich sofort in überraschender Weise im Lichte unserer obigen Untersuchung. Wenn wir im himmlischen Somagefäß das Urbild des Gralgefäßes erkennen, dann stimmt dieser Zug aufs schönste dazu, denn wir erinnern uns alsbald, daß das Reich des himmlischen Soma in den vedischen Liedern deutlich als das Reich der seligen Abgeschiedenen hervortritt, wo sie unbeschreiblich hohe Wonnen genießen. Wir erinnern uns des schönen Rigvedaliedes 9, 113, in welchem (v. 7—11) Soma angefleht wird, den frommen Verehrer in dieses Reich der Seligkeit zu führen, wo Yama, der Sohn des Vivasvant, König ist, und ihn dort unsterblich zu machen. In der Übersetzung der ‚Siebenzig Lieder' lauten diese schönen Verse:

7. Wo Licht ist, welches nie erlischt,
Und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin, in die Unsterblichkeit,
Die ewige, bringe Soma mich!

8. Wo König ist Vâivasvata,
Und wo des Himmels Innerstes,
Wo jene ewigen Wasser sind, —
O Soma, mach unsterblich mich!

9. Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt
In dritter Höh' des Himmelreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind, —
O Soma, mach unsterblich mich!

10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
An roter Sonne Gipfelpunkt,
Wo Lust und Sättigung zugleich, —
O Soma, mach unsterblich mich!

11. Wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
Und Wonne wohnen, wo der Wunsch
Des Wünschenden Erfüllung hat, —
O Soma, mach unsterblich mich!

Wenn hier des ‚Roten Gipfel‘ als ‚der roten Sonne Gipfelpunkt‘, d. h. ihr höchster Stand, gefaßt ist, so haben wir uns damit schon oben einverstanden erklärt. Hillebrandt meint, daß ‚der rötliche‘ in diesem Zusammenhange der Mond sei.[1] Wir sahen oben die Seligen auch an Vishṇus höchster Stapfe sich freuen, was wir nur auf die Sonne deuten können. Doch werden im übrigen in der Tat die seligen Abgeschiedenen, die Manen, die Väter, namentlich in der späteren Zeit, in viel engeren Zusammenhang mit dem Monde als mit der Sonne gebracht.[2] Bei der später entwickelten Seelenwanderungslehre treffen wir die Vorstellung an, daß die Seelen guter Menschen, die aber noch nicht für immer von der Seelenwanderung befreit sind, eine Zeit der Seligkeit im Monde oder im Bereiche des Mondes genießen, um dann endlich wieder mit dem fallenden Regen zur Erde zurückzukehren. Daß die enge Verbindung des Mondes mit den abgeschiedenen Seelen eine uralt-arische ist, kann kaum bezweifelt werden.[3] Ebendarum stehen die Seelengötter, die Führer des Seelenheeres, so oft in engster Beziehung zum Monde, woher denn auch die Mondmythologen sie einfach als Mondgötter bezeichnen.

Für den Rigveda ist in derselben Richtung bedeutsam vor allem die enge Beziehung der Gandharven zum himmlischen Soma. Sie sind seine streitbaren Wächter und Schützer, eine Anschauung, die von den ältesten bis in die jüngsten Zeiten

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 396, Anm. 1.

[2] Sonne und Mond als Aufenthaltsort der Seelen, namentlich der Häuptlinge und Tapfern, also hervorragender Abgeschiedener — das sind Vorstellungen, die sich mehrfach auch bei primitiven Völkern finden; vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, Bd. II, p. 69. 70.

[3] Plutarch erwähnt die alte Lehre, daß das Elysium im Monde läge; s. Tylor a. a. O. II, p. 70. Fast über die ganze Erde verbreitet findet sich die Vorstellung, daß der Sternhimmel als Ganzes das ‚Seelenland‘ sei, das Land der mythischen Ahnen, in das die Seelen der Abgeschiedenen zurückkehren. Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, p. 132.

hinein besteht. Die Gandharven aber sind, wie längst festgestellt ist, nichts anderes als eine bestimmte und in ihrer Art sehr alte Form des Heeres der abgeschiedenen Seelen. Sie leben in seliger Gemeinschaft mit den schönen, nymphenartigen, schwanelbischen Apsarasen, entsprechen den griechischen Satyrn, Silenen und Kentauren, germanischen Elben usw.[1] Das Bewußtsein von ihrem Seelencharakter muß in Indien aber noch in der Zeit der ausgebildeten Seelenwanderungslehre, auch noch in der Zeit des Buddhismus lebendig gewesen sein. Nur so erklärt sich die merkwürdige Theorie von der Empfängnis, die im Assalayanasutta entwickelt wird und die seinerzeit von Pischel so arg verkannt und mißdeutet wurde, daß er sie als Stütze seiner völlig unhaltbaren Ansicht zu verwerten suchte, der Gandharve sei ursprünglich nichts anderes als der Embryo und daraus sein Wesen zu erklären.

Diese Stelle ist ganz treffend von Hillebrandt, der Pischel mit Recht entgegentrat, folgendermaßen übersetzt worden:[2]

‚Wir wissen, Herr, wie die Empfängnis zustande kommt. Vater und Mutter leben zusammen und vereinigen sich. Die Mutter wird *utunî* (menstruierend) und der Gandharve kommt dazu. So kommt durch Vereinigung der drei die Empfängnis zustande.‘ Wißt ihr, ob dieser Gandharve ein Kshatriya oder Brahman oder Vâiçya oder Çûdra ist? ‚Wir wissen nicht, o Herr, ob usw.‘

Der Gandharve kann hier selbstverständlich nicht der Embryo sein, welcher erst durch die Vereinigung der zeugenden Faktoren zustande kommt, nicht selbst einer dieser Faktoren ist. Er kann aber auch nicht bloß ‚der Genius der Fruchtbarkeit mit seinem Segen‘ sein, wie Hillebrandt es deutet, obwohl tatsächlich die Gandharven in solcher Eigenschaft walten. Hier ist der Gandharve ganz deutlich einer der drei Faktoren, durch die der Embryo, der neue Mensch entsteht. Nach den Vorstellungen der Seelenwanderungslehre gehört dazu aber außer dem väterlichen und mütterlichen Samen eine abgeschiedene Seele, die in den neuen Leib eingeht. Das ist der Gandharve.

[1] Vgl. mein Buch ‚Griechische Götter und Heroen‘ I, p. 69 ff.; Mysterium und Mimus, p. 57 ff. u. ö.

[2] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, p. 427 Anm. Im Text ist das Pâlioriginal gegeben.

Nur unter dieser Voraussetzung hat die Frage einen Sinn, ob dieser Gandharve ein Kshatriya, Brahman, Vâiçya oder Çûdra sei. Auf den Fruchtbarkeitsgenius angewendet, wäre sie sinnlos, dagegen ist sie wichtig und bedeutsam, wenn es sich um eine abgeschiedene Seele handelt, die in einen neuen Mutterleib eingeht.

Im übrigen ist der Seelencharakter der Gandharven auch sonst schon hinreichend klargestellt, wenn auch nicht in so nüchtern wissenschaftlicher, sondern in mythologischer Form. Die Gandharven und der himmlische Soma gehören untrennbar eng zusammen. Das ist so bekannt, daß es hier keines weiteren Beweises bedarf.

Besonders wichtig aber ist für unsre Untersuchung die stete, feste Zusammengehörigkeit der Gandharven mit den Apsarasen, deren Charakter als Schwanelbinnen insbesondere durch die Geschichte von Purûravas und Urvaçî so unzweifelhaft deutlich hervortritt. Ich habe diese Geschichte bereits mehrmals eingehend behandelt und schon vor fast einem Vierteljahrhundert auf die unzweifelhaft nahe Verwandtschaft derselben mit der Lohengrinsage und der Sage von Eros und Psyche hingewiesen.[1] Wir haben es hier nicht etwa bloß mit Analogien zu tun — wir dürfen von Verwandtschaft reden, weil diese und viele andre Sagen, vom Typus des Melusinenmärchens, der rauhen Els u. dgl. m., sämtlich auf eine uralte Grundform der Schwanelbensage zurückgehen. Das schwanelbische Wesen verbindet sich mit dem menschlichen unter einer bestimmten Bedingung: es darf in seiner elbischen, übermenschlichen Natur von dem menschlichen Geliebten nicht erkannt werden. Darum darf nach seinem ,Nam' und Art' nicht geforscht und gefragt werden. Der regelmäßig eintretende Bruch der Bedingung erzeugt dann notwendig den tragischen Ausgang, der nur durch falsche Sentimentalität später bisweilen geändert wird.

Gewöhnlich ist das schwanelbische Wesen ein Weib, entsprechend dem weiblichen Geschlechte der Apsarasen und Schwanjungfrauen. Bisweilen ist es aber auch ein Mann, sei

[1] Vgl. mein Buch ,Griechische Götter und Heroen I (1887), p. 52 ff.; Mysterium und Mimus, p. 232 ff. 257 ff.

es nun, daß die schwanelbische Natur im einzelnen Falle auf ein männliches Wesen desselben Kreises übertragen wurde, sei es, daß diese männlichen Bewohner des Seelenlandes von Hause aus selbst dazu veranlagt und fähig waren, als Helden eines solchen Abenteuers sich zu betätigen, weil ja auch sie, ebenso wie ihre weiblichen Partnerinnen, die halb theriomorphische, halb menschliche Natur und Gestalt an sich tragen, resp. ein entsprechend verwandlungsfähiges Wesen, — wobei aber immer das nichtmenschliche, theriomorphische, resp. übermenschliche Wesen als das eigentliche Wesen erscheint, welches dem rein menschlichen Partner verborgen bleiben muß.

Die hervorragendste Gestalt dieser Art ist Lohengrin, der Schwanritter, der Ritter mit dem Schwan, dessen Natur deutlich auf ein übermenschliches, schwanelbisches Wesen des eben angedeuteten Typus zurückgeht, in der Dichtung des Mittelalters aber eine hochpoetische, mit allem Nimbus des geistlichen Rittertums umkleidete und gleichsam verklärte Gestalt gewonnen hat. Sein Rittertum aber ist in seinem Kerne ebenfalls uralt, denn als berufener streitbarer Hüter des heiligen Gralgefäßes entspricht er unverkennbar deutlich dem Gandharven, der in Indien der berufene streitbare Hüter und Schützer des himmlischen Soma ist.

Diese Verbindung des Lohengrin mit dem Gral ist demnach in ihrem Kerne und Wesen uralt, denn sie entspricht genau demjenigen, was in der ältesten indischen Überlieferung ganz deutlich vor uns liegt, wo die mit den schwanelbischen Apsarasen untrennbar verbundenen Gandharven mit dem himmlischen Soma engstens zusammengehören, als seine streitbaren Hüter. Es war einer der größten Fehler der modernen Gralforschung, daß sie die Verbindung der Lohengrinsage mit der Gralsage als eine sekundäre, unursprüngliche, erst später zustande gekommene hinstellen zu müssen glaubte, ohne daß irgendwelche zwingende Beweise dafür vorlagen. Der Rigveda bietet den schlagendsten Beweis dafür, daß diese hyperkritische, negative, auflösende und zerfasernde Tendenz eine durchaus irrige war.

Heinzel hat sich, wie wir bereits sahen, derselben angeschlossen, indem auch er die Verbindung Lohengrins mit der Gralsburg für eine sekundäre ansieht. Ausgegangen ist dieselbe meines Wissens von Birch-Hirschfeld. Er vertritt die

Ansicht, daß es Wolfram von Eschenbach gewesen sei, der die ritterliche Brüderschaft der Gralhüter wie auch die Verbindung der Gralsage mit derjenigen von dem Schwanritter erdichtet habe, daß diese Verbindung also von ihm herstamme, nicht aus alter Quelle geschöpft sei.[1] Was ihn zu dieser Ansicht geführt und bestimmt hat, spricht er deutlich aus mit den Worten: ‚Von dieser ritterlichen Brüderschaft Wolframs findet sich ebensowenig in Crestiens als in den übrigen Graldichtungen eine Spur.'[2] Also muß sie von Wolfram stammen, von ihm erfunden sein.

Das ist schon darum nicht richtig, weil die Verbindung des Schwanritters mit der Gralsage sich doch auch in der französischen Graldichtung bereits vorfindet. So bei Gerbert, wo der Schwanritter als Percevals Nachkomme erscheint.[3] Den Namen Lohengrin, den ihm Wolfram gibt, hat der Schwanritter hier allerdings nicht, doch das ist ja durchaus nebensächlich. Die enge Verbindung des Schwanritters mit dem Gral ist das Wesentliche. Es ist undenkbar, daß Gerbert diese Verbindung von Wolfram übernommen habe, den er gar nicht gekannt hat. Das einzig Wahrscheinliche ist, daß beide dieselbe aus einer älteren Quelle geschöpft haben.

Und Wolfram nennt ja mit großer Bestimmtheit als eine Hauptquelle seines Parzival — neben Crestien — das Buch des Provenzalen Kyot oder Guiot, von welchem sich leider sonst keine Spur erhalten hat. Er könnte also die Verbindung des Schwanritters Lohengrin, resp. Loherangrin mit der Gralsage und die ganze ritterliche Brüderschaft des Gral sehr wohl aus dieser Quelle geschöpft haben. Doch es gehört zu den negativen angeblichen Resultaten der modernen Gralforschung, daß dieser Provenzale Kyot und sein Buch niemals existiert habe, daß dies nichts als eine bewußte Erfindung Wolframs sei, eine beabsichtigte Täuschung seiner Leser. Eben weil dieser Kyot sonst nicht aufzufinden und nachzuweisen ist. Gottfried Baist hält die Frage in dieser negativen Richtung für

[1] Vgl. Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral, p. 281. 282.

[2] Vgl. Birch-Hirschfeld a. a. O., p. 281.

[3] Vgl. R. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 78. E. Wechssler, Die Sage vom heiligen Gral, p. 174.

ganz abgetan und kaum noch diskutabel.[1] Doch ich glaube, daß er sich da im Irrtum befindet. Ich glaube kaum, daß dieser Schwindel mit der erfundenen Quelle zu Wolframs Charakter stimmt, und es ist auch nicht recht einzusehen, zu welchem Zwecke er ihn getrieben haben soll. Wollte er eigenen Erfindungen die Autorität alter Tradition verleihen, so konnte er sich ja wohl in allgemeiner Weise auf alte Überlieferungen berufen, er brauchte nicht so bestimmt einen Mann seines Zeitalters als seinen Gewährsmann mit Namen zu nennen, ja sogar dessen Quellen noch anzugeben. Er redet von ihm als einem allbekannten, berühmten Dichter: *Kyôt der meister wol bekant* (vgl. Wolframs Parzival 453, 11). Existierte ein solcher gar nicht, so konnte das sein Werk und seine Wahrheitsliebe ja nur diskreditieren. Damals war er leichter zu kontrollieren wie heute. Wenn er eine für ihn wichtige Quelle so ausdrücklich und bestimmt mit Namen nennt, ist nicht einzusehen, warum man ihm nicht glauben soll.

Und wenn nun wichtige Züge seiner Dichtung sich in ihrem Kern als uralt erweisen — wie die in Rede stehende Verbindung des Schwanritters und der ganzen ritterlichen Hüterschar mit der Gralsage[2] — dann spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er sie aus einer älteren Quelle schöpfte, die ihrerseits wieder auf irgendwelcher, wahrscheinlich volkstümlicher Tradition fußte. Und da die bekannte Quelle — Crestien — nicht in Betracht kommt, muß an die uns leider unbekannte Quelle — Kyot oder Guiot — gedacht werden. Ebenso sahen wir ja auch schon früher, daß ein andrer charakteristischer Zug in Wolframs Parzival — die Vorstellung des Grals als

---

[1] Vgl. Gottfried Baist, Parzival und der Gral, p. 15 des Separatabdruckes, p. 39 des offiziellen Programmes: ‚Einen andern Graldichter als Crestien hat er (d. i. Wolfram) nicht gekannt; was er über ihn hinaus bietet, ist sein Eigentum und trägt durchaus den Stempel seiner Eigenart.‘

[2] Daß Wolfram diese ritterliche Brüderschaft nicht erfunden hat, geht schon daraus hervor, daß sich die Templeisen schon in dem französischen Prosaroman Perlesvaus, der unmöglich von Wolfram abhängen kann, vorfinden. Im Perlesvaus herrscht der Held P. über zwei Reiche: 1. über das Gralreich; 2. über einen Mönchsstaat auf einsamer Insel; dieser letztere ist ‚mit Zügen ausgestattet, welche an geistliche Ritterorden und speziell an die Templer erinnern‘. Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 176.

eines köstlichen Steines — sehr wohl auf diese Quelle, resp. indirekt auf den von Kyot benutzten Heiden Flegetanis zurückgehen dürfte. Es ist sehr glaublich, daß dieser Maure die ursprünglich, wie Iselin wahrscheinlich gemacht hat, morgenländische Vorstellung vermittelte und so auf indirekte Weise unsern Wolfram beeinflußte.

Kurzum — wir haben durchaus keinen Grund, Wolframs so bestimmten Quellenangaben zu mißtrauen, vielmehr stimmen dieselben auf das schönste mit den Tatsachen, resp. den von uns auf ganz andrem Wege gewonnenen Forschungsresultaten überein.[1]

Ich darf es nicht unternehmen, mich tiefer in das komplizierte Gebiet der mittelalterlichen Graldichtung und der mit ihr sich beschäftigenden Forschung zu begeben. Hier bin ich nicht Fachmann. In dieser Richtung soll die vorliegende Untersuchung von meinem lieben ehemaligen Schüler, Kollegen und Freunde, Herrn Dr. Victor Junk, weiter fortgeführt werden, mit welchem ich mich über die Hauptgesichtspunkte vollkommen zu verständigen vermochte. Meine Aufgabe konnte hier nur sein, die großen Zusammenhänge der mittelalterlichen Graldichtung mit entsprechenden altarischen Mythen, Sagen und Märchen aufzudecken und festzustellen.

Die Rolle des Gandharven als streitbaren Hüters des himmlischen Soma ist so oft und so eingehend schon behandelt worden, daß ich darüber aus diesem Grunde nicht mehr viel zu sagen brauche. Zwar wird, wie wir schon sahen, im großen Hochzeitsliede auch Vâyu ‚des Soma Wächter' genannt;[2] und auch Agni heißt Somagopâḥ ‚Somahüter';[3] doch die eigentlichen berufenen Wächter des Soma, von denen oft in dieser Eigenschaft die Rede ist, das sind die Gandharven. Im Rigveda erscheint dieser Gandharve in der Einzahl, später wird eine Mehrzahl solcher genannt. Sie sind die *somarakshâḥ* oder *somarakshayaḥ*, Somawächter.[4]

[1] Unsre Untersuchung bestätigt durchaus dasjenige, worauf schon E. Wechssler a. a. O., p. 176 herauskam, daß Wolframs Angaben über seine Vorlage sich in allem und jedem als wahr erweisen. Siehe auch oben p. 5. 6 Anm.

[2] Vgl. RV 10, 85, 5 *vâyúḥ sómasya rakshitá*; Hillebrandt, Vedische Mythologie I, p. 352 ff. 436.

[3] Vgl. RV 10, 45, 5. 12; Hillebrandt a. a. O. I, p. 275. 330. 333 ff.

[4] Vgl. Hillebrandt a. a. O. I, p. 79. 289. 437. 443 ff.

In der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ 3, 8, 10 (p. 109, 10) werden als solche *somarakshayaḥ*, Somawächter, mit Namen genannt: Suvâñ, Nabhrâḍ, Aṅghâri, Bambhâri. Zu diesen kommen Mâitr. S. 1, 2, 5 a. E. noch Astar (d. h. der Schütze), Ahasta und Kṛiçânu hinzu. Die Tâitt. Saṃhitâ zählt an entsprechender Stelle (1, 2, 7) auf: Svâna, Bhrâja, Aṅghâri, Bambhâri, Hasta, Suhasta und Kṛiçânu. Bei der Zeremonie des Somakaufes, die wir uns dramatisch dargestellt zu denken haben, fungieren sie als die Verkäufer des Soma.[1] Unter den angeführten Namen ist der an letzter Stelle stehende insofern der interessanteste, als wir ihn schon im Ṛigveda vorfinden, in einem schönen Liede, das den Raub des Soma durch den Falken schildert (RV 4, 27).

Der göttliche Falke oder Adler raubt den Soma vom Himmel. Kṛiçânu, der Schütze, spannt die Sehne und schießt mit dem Bogen auf ihn. Doch nur eine Feder fliegt herab von dem Vogel. Nun trinkt Indra den Soma. Für ihn hat offenbar der Falke ihn geraubt.

Kṛiçânu wird nicht ausdrücklich als Gandharve bezeichnet, doch ist er ein solcher ohne Zweifel.[2] Name und Gestalt sind alt. Kṛiçânu gehört zusammen mit dem Keresâni des Avesta, der ebenfalls zum Haoma (= Soma) in Beziehung steht.[3]

In noch schärferem Gegensatz zu Indra erscheint der Gandharve — nicht Kṛiçânu, sondern ‚der Gandharve' — in dem früher von uns besprochenen Liede von der Eroberung des himmlischen Breies durch Indra. Da schießt Indra mit seinem Pfeil und durchbohrt den Gandharven im bodenlosen Luftraum. Der Zusammenhang läßt es kaum zweifelhaft, daß der Gandharve hier als Wächter des himmlischen Breies gedacht ist. Das aber war, wie wir sahen, die Sonne. So erscheint der Gandharve als streitbarer Wächter und Hüter des Sonnenbreies wie des Mond-Soma, der beiden himmlischen Gefäße mit ihrem begehrenswerten Inhalt. Doch ist freilich die Beziehung zum Soma die bei weitem stärker hervortretende.

Zur Sonne steht der Gandharve aber auch sonst bekanntlich in einer nähern Beziehung. Er ergreift den Zügel

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O. I, p. 79—82.
[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O. I, p. 448.
[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O. I, p. 449.

des Sonnenrosses, nach RV 1, 163, 2. Doch dem Soma steht er näher. Die Gandharven haben den Saft in den Soma gelegt. Der Gandharve rühmt den Unsterblichkeitstrank.[1] Vor allem aber hütet er des Soma Stätte.[2] In dem zweifellos den Mond mystisch verherrlichenden Liede RV 10, 123 steht der Gandharve aufrecht da auf des Himmels Rücken, schimmernde Waffen tragend, in duftiges Gewand gehüllt. Die Waffen trägt er offenbar, weil er als der streitbare Hüter dem Mond-Soma zur Seite steht.[3]

Feststehend und wichtig aber bleibt gerade die Doppelbeziehung des Gandharven zu Sonne und Mond, zu beiden himmlischen Gefäßen, deren Inhalt die Götter und die Seligen erquickt. Und wenden wir uns wiederum der Gralsage zu, so erinnern wir uns gleich, daß bei Crestien neben dem Gral und der Lanze auch ein Teller in der Prozession getragen wird.[4] Der streitbare Gandharve wohnt in dem himmlischen Glanzreich, dem Aufenthaltsort der seligen Abgeschiedenen, wo Sonne und Mond leuchten und von ihm bewacht werden, wo Indra seinen Donnerkeil schleudert, um beide zu gewinnen; von wo die Apsaras Urvaçî, die Schwanjungfrau, zur Erde steigt, um den Sterblichen zu beglücken, bis der Bruch der Bedingung die Vereinigung für immer zerstört. Lohengrin, der Schwanritter, der streitbare Hüter des Grals, kommt aus der Gralsburg, dem Schloß der Seelen, dem Eden, wo neben dem Gral auch Teller und Lanze bewahrt werden, um mit einem irdischen Weibe in eine Verbindung zu treten, deren tragischer Verlauf trotz der ungeheuren Steigerung und Vertiefung der poetischen Motive doch unzweifelhaft deutlich, unverkennbar im Kern dem Urvaçî-Märchen verwandt ist.

Höchst beachtenswert ist ohne Zweifel der Hinweis von Burdach auf die byzantinische Messe, wo neben Kelch und Patene ein die Lanze des Longinus repräsentierendes Messer erscheint. Und es kann kaum zweifelhaft sein, daß manchen mittelalterlichen Dichtern bei der Gralzeremonie das Bild der Messe vorgeschwebt hat. Doch die märchenhaften Wunder-

[1] Vgl. RV 9, 113, 3; RV 10, 139, 4—6.
[2] Vgl. RV 9, 83, 4.
[3] Vgl. Mysterium und Mimus, p. 59. 60; RV 10, 123, 7.
[4] Vgl. Birch-Hirschfeld a. a. O., p. 278.

dinge und alle die reichen Beziehungen, welche die Gralsage mit arischen Mythen, Sagen und Märlein, vom Rigveda und der Edda an bis auf die Märchen von Peronnik l'idiot und vom Tischlein-deck-dich verbinden, werden dadurch nicht beseitigt. Die einzig befriedigende Erklärung dieser merkwürdigen Doppelbeziehung wird wohl m. E. darin liegen, daß die christliche Legende vom Abendmahlsgefäß, von der Schüssel des Joseph von Arimathia, der Lanze des Longinus und das Bild der Messe von der dichterischen Phantasie in der Gralsage mit altüberlieferten arischen Sagen und Märchen so eng verbunden, verwoben und umwoben sind, daß sie zu einer neuen wundervollen Einheit verwachsen sind, die weder von der einen, noch von der andern Seite ausschließlich in Anspruch genommen werden kann und darf.

Zusammenfassung und Schluß.

Wir haben die Wurzeln der Graldichtung — soweit nicht christliche Legende, sondern altarische Sage in Betracht kommt — in der uralten Vorstellung von Sonne und Mond als wunderbaren himmlischen Gefäßen erkannt. Gefäßen mit köstlichem, begehrenswertem Inhalt, reiche Gaben spendend. In fernem Lichtland strahlen sie, droben auf dem Himmesberg, den Menschen unnahbar, nur Göttern, Halbgöttern und Seligen zugänglich.

Das Mondgefäß, dessen Inhalt — der himmlische Rauschtrank — von den Göttern getrunken, immer aufs neue anschwillt; der kupferne Kessel des Sonnengottes Vivasvant, der dem Yudhishṭhira und seinen Leuten nach Wunsch unerschöpflich Speise spendet; der Breitopf des Rituals, der die Sonne im Abbild darstellt und für den frommen Darbringer zur Wunschkuh werden soll, die ihm alle Wünsche erfüllt; das unerschöpfliche Breitöpfchen des deutschen Kindermärchens; die unendlich mannigfaltigen Geschichten von wunderbaren Wunschmühlen in Europa, die im Grunde auch nichts weiter sind oder doch ursprünglich waren als wunderbare, Gaben spendende Gefäße, nichts andres ursprünglich als wiederum Sonne oder Mond, in solcher Weise vorgestellt; das Tischlein-deck-dich neben dem Esel Bricklebrit im deutschen Märchen; die verschiedenen Zaubergefäße der keltischen Sage, die teils Speise

und Trank, teils auch andre Gaben und Kräfte spenden, die ebensowohl untereinander zusammen gehören, wie sie andrerseits von den Wunschmühlen verwandter europäischer Völker sich durchaus nicht trennen lassen; insbesondere auch das wunderbare goldene Becken, das Peronnik, der Dümmling im bretonischen Märchen, dem Riesen Rogéar abgewinnt und das ebenfalls Speise und Trank spendet, daneben auch Tote lebendig und Kranke gesund macht — sie sind sämtlich nur Variationen ein und derselben Grundvorstellung, die bei den phantasievollen arischen Völkern augenscheinlich in großer Kraft und Fülle wucherte. Die Vorstellung von dem heiligen Gral als einem goldenen oder sonstigen köstlichen Gefäße, das auf wunderbare Weise unerschöpflich Speise und Trank spendet, reiht sich hier so ungezwungen an, daß wohl nichts natürlicher erscheint als die Annahme, die christliche Dichtung des Mittelalters habe auf die fabelhafte Passionsreliquie des Joseph von Arimathia eine Anzahl märchenhafter Züge übertragen, die dem arischen Volkstum und speziell auch dem keltischen, in dessen Gebiet die Gralsage erwuchs, seit alters so geläufig und mit so vielen sagen- und märchenhaften Gefäßen verbunden waren. Speziell die speisegebende Kraft des Grals erklärt sich so auf die natürlichste Weise. Wenn Heinzel die Ansicht äußert, die Identifikation des Gefäßes, in welchem Joseph von Arimathia das Blut Christi auffing, mit der Abendmahlsschüssel Christi sei ein wichtiger Schritt in der Sagenentwicklung gewesen und es hänge damit wohl auch die speisegebende Kraft des Grals zusammen,[1] so soll ihm darin nicht durchaus widersprochen werden. Gewiß paßte die speisegebende Kraft besser zur Abendmahlsschüssel als zu dem Blutgefäße. Indessen ist damit die speisegebende Kraft doch noch keineswegs gegeben, am wenigsten in jener naiven Form, wie sie uns bei Wolfram und einigen französischen Dichtern entgegentritt — *spîse warm, spîse kalt* usw. —, während sich dieselbe durch Übertragung eines geläufigen Sagen- und Märchenmotivs ganz leicht ohne weiteres erklärt.

Es bleibt in dieser Beziehung sehr beachtenswert, was Eduard Wechssler bemerkte: ‚Trotz ihres ausgesprochen

---

[1] Vgl. Heinzel, Über die französischen Gralromane, p. 46.

religiösen Charakters wurde die Legende von Kirche und Geistlichkeit nicht anerkannt. Kein Schriftsteller von geistlichem Stand erzählt uns vom Gral. Nirgends finden wir in den so zahlreich überlieferten Werken der Geistlichen auch nur den Namen des Grals, außer bei dem Chronisten Helinand, erwähnt. Und doch kann ihnen die wundersame Märe von dem sechsfachen Glaubenssymbol nicht unbekannt geblieben sein. Sie haben also die Legende absichtlich mit Stillschweigen übergangen.'[1]

Das ist wichtig. Es wurde über den Gral offenbar allzuviel erzählt und gefabelt, und zwar in Kreisen, die der Kirche ferne standen. Nicht geistliche, sondern weltliche Dichter waren es, die mit ihrer Phantasie den Gral umwoben, ihn mit ihren poetischen Erfindungen ausschmückten, ihn mit wunderbarer Herrlichkeit umkleideten und in unnahbare Höhen emporhoben. Die Kirche scheute offenbar davor zurück, mit diesen Spielen dichterischer Phantasie in ein näheres Verhältnis zu treten. Ohne feindselig zu sein, verhielt sie sich doch ablehnend und ließ die weltliche Dichtung frei walten. Das war gewiß richtig und ein Glück für beide Teile. Es spricht aber gewiß auch diese Stellung der Kirche zur Gralsage dafür, daß wir das christlich-legendarische Element in ihr seiner Bedeutung nach nicht überschätzen dürfen und volle Freiheit für die Annahme rein weltlicher, freidichterischer, oder auch volkstümlicher, sagenhafter und märchenhafter Beeinflussungen haben. Hätte die Kirche die Legende akzeptiert und kontrolliert, so wäre vieles anders geworden. Sie tat es nicht. Und so hatte jeder Dichter, groß oder klein, vollste Freiheit zum Fabulieren.

Neben der speisegebenden Kraft des Grals finden wir in manchen der mittelalterlichen Graldichtungen noch andere Züge, welche die Annahme eines Zusammenhanges derselben mit jenem altarischen Sagenkreis, der letzten Endes auf die Vorstellung von Sonne und Mond als himmlischen Gefäßen zurückgeht, weiter zu stützen durchaus geeignet sind.

Wir sahen, daß in einigen dieser Dichtungen das goldene Gralgefäß nicht getragen wird, sondern, hellen Glanz um

---

[1] Vgl. E. Wechssler, Die Sage vom heiligen Gral, Halle 1898, p. 24. Vgl. auch, was der Verfasser p. 24—27 darüber bemerkt.

sich verbreitend, frei durch die Luft schwebt und die Tafelnden automatisch bedient. Wir wurden dadurch an das Göttergelage in der Edda erinnert, wo das Bier in dem von Hymir erbeuteten Kessel sich selbst aufträgt, während helles Gold die Beleuchtung dazu gibt. Wir mußten uns sagen, daß für ein goldenes Gefäß, das strahlend frei durch die Luft schwebt, ein vollkommeneres und passenderes Urbild sich nicht denken läßt als das im Himmelsraum frei schwebende, hell strahlende Sonnen- oder Mondgefäß, welche beide nach uralt-arischer Vorstellung Göttern und Seligen ihren köstlichen Inhalt darbieten.

Wir waren so kühn, selbst die Reihen von Decken, mit denen der himmlische Soma nach einer Stelle des Rigveda verhüllt ist, in Zusammenhang zu bringen mit den verschiedentlichen Hüllen oder Decken, mit denen der Gral bedeckt erscheint, bis er in feierlicher Stunde enthüllt wird. Daß dies eine kühne und selbstverständlich hypothetische Annahme ist, da hier Zwischenglieder zwischen Rigveda und Graldichtung zu fehlen scheinen, dessen sind wir uns ganz bewußt. Doch durfte uns das nicht hindern, auch diesen Punkt in der Reihe merkwürdiger Zusammenstimmungen mit aufzuführen.

Ein höchst wichtiger Punkt der Übereinstimmung, der einen bisher ganz dunkel gebliebenen Zug der Graldichtungen überraschend aufhellt, bestand darin, daß die Gewinnung des himmlischen Soma durch Indra zugleich Regengewinnung, Befreiung der Wasserströme für Erde und Menschenwelt bedeutet, daß das Somaopfer dementsprechend einen Regenzauber darstellt, der Soma-Mond ein Regenspender ist — und daß dazu in merkwürdigster Weise jene Gralsagen stimmen, die das Land um die Gralsburg als verdorrt, wüste und unfruchtbar schildern, bis die Auffindung der Gralsburg durch den Gralhelden oder die zauberische Frage, durch die er zum Herrn der Gralsburg wird, alles mit einem Schlage verändert, Wiesen und Wälder grünen, die Wasser wieder fließen macht. Der große Frühlingszauber des Gewittergottes lebt darin in sagenhafter Form weiter. Und wesentlich gestützt wurde diese Zusammenstellung durch den Nachweis, daß im altgermanischen Mythus die Wiedergewinnung des Donner-

hammers durch Thôrr sich als Paralleldichtung zu seiner Erbeutung des Bierkessels für das Göttergelage von Hymir darstellt, daß beide untrennbar verschmolzen im estnischen Märchen von der Donnertrommel erscheinen und hier als Endzweck des Ganzen unzweifelhaft deutlich die Regengewinnung hervortritt.

Die Regengewinnung aber ist nach altindischer Sage das Werk des reinen Toren — und so ist es ein weiterer merkwürdiger Zug der Übereinstimmung, daß auch der Gralheld, der Sucher und Finder der Gralsburg, sich deutlich in dieser Eigenschaft darstellt: Parzival, der tumbe, der so deutlich mit Peronnik l'idiot zusammenstimmt.

Wir glaubten auch den rätselhaft dunklen Zug von dem reichen Fischer, als Gralherrn, ein wenig aufzuhellen, indem wir an Hymir erinnerten, den Walfischangler, der den Kessel im Besitz hat, nach dem die Götter begehren, dazu noch andre ähnliche Kessel und den köstlichen Kelch; desgleichen an den Fischer Lijon des entsprechenden estnischen Märchens, bei dem freilich eine Verschiebung stattgefunden hatte.

Von großer Wichtigkeit ist der Umstand, daß das himmlische Lichtreich, in welchem Sonnengefäß und Mond-Soma strahlen, in Altindien deutlich als Wohnbereich der Seelen, der seligen Abgeschiedenen gedacht wird und daß diese letzteren als Mitgenießer des Inhalts jener himmlischen Gefäße erscheinen; daß speziell eine wichtige Erscheinungsform des Seelenheeres, die Gandharven, als waffentragende, ritterliche Hüter des himmlischen Rauschtrankes, resp. des Mond-Soma und wohl auch des Sonnenbreis, hervortritt, während die eng mit ihnen verbundenen weiblichen Partnerinnen, die Apsarasen, die indischen Schwanjungfrauen sind, aus deren Mitte Urvaçî sich loslöst, um ihr typisch schwanelbisches Liebesabenteuer mit einem Sterblichen zu durchleben. Den Apsarasen entsprechen in Skandinavien die Walküren, da auch diese Schwanjungfrauen sind und ähnliche Abenteuer erleben;[1] und die Walküren wiederum

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Griechische Götter und Heroen, eine Untersuchung ihres ursprünglichen Wesens mit Hilfe der vergleichenden Mythologie, I, p. 93.

stehen direkt mit dem himmlischen Rauschtrank von Walhall in Beziehung, da sie selbst ihn den Einheriern, einer andern Form des männlichen Seelenheeres, kredenzen. Kein Zweifel, daß schon in urarischer Zeit selige Scharen von Abgeschiedenen im Lichtreich des Himmels, der Sonne und des Mondes, gedacht wurden, darunter Schwanelben und kriegerisch gerüstete Männer. Vor allem das deutliche Bild dieser Vorstellungen im Veda löst uns ein großes Rätsel der Gralsage. Wir begreifen, warum die Gralsburg ein Eden, Schloß der Freuden, Schloß der Seelen genannt wird; wir begreifen die Verbindung des Schwanritters mit dem Gral, denn der Schwanritter ist ein unzweifelhafter alter Schwanelbe, der das typische Schwanelbenabenteuer durchlebt, und er ist zugleich der ritterliche Hüter des Gralgefäßes, er vereinigt in seiner Person in gewisser Weise die Natur der Gandharven und Apsarasen, resp. bestimmte wichtige Züge derselben — oder summarisch, ins Germanische übersetzt, die Natur der Einherier und der schwanelbischen Walküren. Wir begreifen dies alles, sobald wir den Einfluß einer im stillen, im Volke fortlebenden altarischen Sagenwelt auf die Ausbildung der Gralsage annehmen. Und diese Annahme stimmt zu allen unseren Ergebnissen.

Auch die Entrücktheit des Grals, die Unzugänglichkeit seines Aufenthaltsortes, das Suchen des Grals durch die Gralhelden, unter allerlei Abenteuern, und der durch den endlichen Erfolg dann sogleich eintretende Segen, erklärt sich durchaus nicht befriedigend aus der christlichen Legende von der köstlichen Passionsreliquie; wohl aber ohne weiteres aus den zahlreichen uralten Sagen und Mythen von dem Suchen und Gewinnen des vorenthaltenen, irgendwo im Verborgenen gehüteten, wunderbaren, resp. himmlischen Gefäßes.

Wenn in der Graldichtung meist bloß ein wunderbares Gefäß hervortritt, bisweilen aber auch zwei Gefäße nebeneinander erscheinen, von denen freilich eines das andre stets weit überragt; wenn drittens nicht selten auch noch eine Waffe, die Lanze, hinzutritt — dann paßt auch dies Verhältnis vortrefflich zu altarischer Sage und altarischem Kult, wo bisweilen Sonne und Mond nebeneinander erscheinen, in der Regel aber doch nur von einem der beiden himmlischen Gefäße erzählt wird; während als drittes die Waffe des Donnergottes —

Donnerkeil, Hammer, Pfeil, auch Lanze (im Mahâbhârata) — hinzukommt, in der Regel als das machtvolle Mittel, das gesuchte Kleinod zu erringen, bisweilen aber selbst Gegenstand des Suchens und Ringens. Im Peronnik-Märchen erscheinen das goldene Becken und die diamantene Lanze, *la lance sans merci*, nebeneinander; im deutschen Märchen neben Tischlein-deck-dich und Bricklebrit der Knüppel-aus-dem-Sack, der beide wieder gewinnt.

Daß im übrigen vielleicht die Gralprozession bei einigen Dichtern durch das Bild der Vorgänge bei der Messe, insbesondere der byzantinischen Messe beeinflußt worden ist, wollen wir nicht in Abrede stellen. Es ist das ganz möglich, vielleicht wahrscheinlich. Die Art und das Maß dieses Einflusses festzustellen, kann hier aber nicht unsere Aufgabe sein. Sie muß denen überlassen bleiben, welche gerade auf diesen Punkt ein besonderes Gewicht legen.

Wir können es auch nicht unternehmen, das Gebiet der eigentlichen christlichen Legende in der Graldichtung bestimmter zu umgrenzen. Uns muß es genügen festzustellen, daß sich jedenfalls ein reicher Strom altarischer Mythen, Sagen und Märchen mit dieser Legende vereinigt hat. Die Legende wurde von dem Strom erfaßt, von der freien Fabulierlust weltlicher Dichter immer weiter getragen. Gerade dadurch aber, daß die hehre Passionsreliquie von heimischem Sagengut reich umsponnen ward, konnte eine Dichtung entstehen, die alle poetischen Bedürfnisse der Volksseele befriedigte und zugleich zum unvergleichlichen Symbol christlich-mittelalterlichen Empfindens und Glaubens emporwuchs.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, 3. Abhandlung.

Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde.

Von

Adolf Wilhelm,
korr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Zweiter Teil.

Vorgelegt in der Sitzung vom 6. Juli 1910.

Wien, 1912.

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

III.

Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde.

Von

Adolf Wilhelm,

korr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Zweiter Teil.

(Vorgelegt in der Sitzung vom 6. Juli 1910).

12. Ein Vertrag aus Termessos.

Die nachstehende Urkunde hat G. Cousin in Termessos in Pisidien gefunden und im BCH XXIII 286 ff. veröffentlicht. Der Stein wird als rechts und unten vollständig bezeichnet, die Schrift als klein und sehr beschädigt; es nimmt daher nicht Wunder, daß sich die Abschrift an einigen Stellen der Berichtigung bedürftig zeigt. Einen Versuch der Herstellung hat der Herausgeber nicht unternommen.

ΦΟΤΕΡΑΙΣΤΑΔΕΣΥΝΕΘΕΝΤΟ///
ΟΤΕΡΜΗΣΕΩΝΤΩΝΜΕΙΖΟΝΩΝΟ////
\ΜΟΟΥΤΕΡΚΑΝΔΟΥΑΡΤΕΙΜΑΣΑΠΟ.//
ΤΡΕΣΒΕΥΤΩΝΤΩΝΔΕΑΥΤΩΝΙ////
ΝΕΠΙΤΟΙΣΔΕΑΝΑΝΕΩΣΑΝΤΟ////
ΩΝΜΕΙΖΟΝΩΝΟΔΗΜΟΣΚΑΙΛΛΛΕ///
ΟΙΣΑΛΛΟΙΣΘΕΟΙΣΤΟΙΣΣΥΝΓΕΝ////////
Σ]ΙΑΥΤΟΙΣΗΗΛΙΑΙΚΑΙΗΣΥΜΜΑΧΙΑΚΑΙΛ///
ΑΕΙΣΤΟΝΑΕΙΧΡΟΝΟΝΜΕΤΑΠΑΣΗΣΑΥΤ[ΩΙ
ΥΛΑΣΣΟΝΤΟΝΤΕΡΜΗΣΣΕΩΝΤΕΚΑΙΛΛΛ
ΣΥΜΜΑΧΙΑΝΚΑΙΕΥΝΟΙΑΝΕΑΝΔΕΤΙΣΕ///
\ΙΝΗΧΩΡΑΝΤΗΝΤΕΡΜΗΣΣΕΩΝΗΤΩΝΤΙΑΣ
ΙΤΗΝΤΩΝΔΑΛΛΕΩΝΠΟΛΙΝΗΤΗΝΧΩΡΑΝΗΤΟ////
ΝΗΚΑΤΑΛΥΗΤΟΥΣΝΟΜΟΥΣΗΤΑΣΠΡΟΣΔΕΟ

ΔΗΜΟΚΡΑΤΕΙΑΝΕΝΕΚΑΤΕΡΑΙΣΤΩΝΠΟΛΕΩΝ
ΛΗΑΔΙΣΚΑΤΑΔΥΝΑΜΙΝΤΗΝΕΑΥΤΩΝΕΚ//Ε/Ο//
ΚΤΗΣΕΑΥΤΩΝΧΩΡΑΣΑΜΑΤΩΙΠΡΟΣΑΝΓ
ΑΠΡΟΦΑΣΙΣΤΩΣΠΕΜΠΟΝΤΕΣΣΥΜΜΑΧΙΑΝ
<ΟΙΣΕΝΗΜΕΡΑΙΣΔΕΚΑΑΦΗΣΗΜΕΡΑΣΟΠΑΓ////
ΙΡΕΣΒΕΥΤΗΣΗΓΡΑΜΜΑΤΟΦΟΡΟΣΠΑ///Η////
ΑΣΗΓΗΣΟΝΤΑΙΟΙΕΠΙΚΑΛΕΣΑΜΕΝΟΙΤΟΝΔ////
ΟΥΣΙΝΟΙΕΠΙΚΑΛΕΣΑΜΕΝΟΙΔ[Ε]ΟΝΤΕΣΚΑΙΤΟ
ΤΑΜΗΝΑΑΝΑ////ΑΦΗΣΑΣΗΜΕ////ΡΑΓ.ΙΝΤΕ////
ΠΑΡΕΣΟΥΣΙΝ////ΤΩΙΤΑ//// ΝΟΜΕΝΑΣ////////////////

Die beiden Gemeinwesen, zwischen denen die vorliegenden Abmachungen als Erneuerungen (Z. 5) eines früheren Freundschafts- und Bündnisvertrages zustande kamen, nennen sich *Τερμησσέων τῶν μειζόνων ὁ δῆμος* Z. 2. 6, in Z. 10. 12 *Τερμησσεῖς* (mit nur einem Σ in Z. 2), und ΔΑΛΛΕΩΝ *ἡ πόλις*; der Name dieser Stadt ist in Z. 13 vollständig erhalten, an zwei anderen Stellen Z. 6: ΛΛΛΕ, Z. 10: ΛΛΛ verstümmelt. Die Bezeichnung der Termesser als *οἱ μείζονες* weist in die Zeit nach der Begründung von Klein-Termessos, *Τερμησσὸς πρὸς Οἰνοάνδοις*, die wahrscheinlich nach dem Zuge des Cn. Manlius erfolgt ist, s. B. Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten II 750 f.; meine Neuen Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde I 53; E. Petersen, Reisen in Lykien usw. II 178 und in Graf Lanckorońskis Städten Pisidiens S. 16. 26 f.; Catalogue of the Greek Coins of Lycia etc. p. LXXXIX. XCII; OGI 566 und die bemalte Stele aus Sidon, Revue biblique N. S. I (1904) 551. Die Schrift (Α, Ζ Z. 2 und 6, Θ Z. 1 neben ⊙ Z. 7) und die Orthographie (*καταλύη* Z. 14, *φιλίαι* Z. 8, *δημοκρατείαν* Z. 15, vgl. E. Nachmanson, Laute und Formen der magnetischen Inschriften S. 24 und H. Hepding, Ath. Mitt. XXXII 250) bestätigen diesen Ansatz insoferne als auch ihretwegen die Inschrift keinesfalls als älter gelten kann als die Zeit um 200 v. Chr. Andererseits wird der Vertrag der Zeit angehören, bevor Pisidien, wahrscheinlich durch Antonius nach seinem Kriege gegen die Seeräuber, 102 v. Chr., römische Provinz ward (E. Klebs, RE I 2590; Drumann-Groebe, Geschichte Roms I 44); freilich kam Termessos als civitas libera auch späterhin größere Unabhängigkeit zu (W. Henze, De civi-

tatibus liberis quae fuerunt in provinciis populi Romani p. 71; Inschriften aus Pergamon 268 mit W. Dittenbergers Bemerkungen OGI 437 Anm. 19). In beiden vertragschließenden Städten herrscht ferner, wie Z. 15 lehrt, zur Zeit des Abschlusses des Vertrages Demokratie und sie verbinden sich zu gegenseitigem Schutze nicht nur ihres Besitzes, sondern auch der bestehenden Verfassungen.

Leider sind wir über die innere und äußere Geschichte der Städte Pisidiens im zweiten Jahrhundert v. Chr. sehr schlecht unterrichtet. Nach Strabon XII 7, 3 wurden im Gegensatz zu Selge, der bedeutendsten Stadt Pisidiens, die meisten *τῶν ὀρεινῶν Πισιδῶν* von Tyrannen beherrscht. E. Petersen hat denn auch (Städte Pisidiens S. 117) vermutet, daß die Söhne des Tyrannen Moagetes von Bubon, von denen Diodor XXXIII 5a erzählt, nach ihres Vaters Ermordung durch seinen Bruder *Σεμίας* (allenfalls *Ἑρμίας*, vgl. Jahreshefte VIII 241 f., oder *Σιμίας*, soferne der Name nicht ein ungriechischer — vgl. Rev. arch. III sér. XXXII p. 40 — oder entstellt ist) deshalb in Termessos untergebracht wurden, weil diese Stadt damals ebenfalls unter der Herrschaft von Tyrannen gestanden sei. Das ist möglich, aber nicht mehr, und durchaus nicht zu erweisen. Diodor bezeugt selbst, daß Moagetes' Söhne, nachdem sie, zur Reife erwachsen, von Termessos aus an den Mördern Rache genommen hatten, in ihrer Stadt — doch wohl Bubon, da keine andere genannt wird — die Demokratie wieder herstellten: *οἱ δὲ υἱοὶ τοῦ σφαγέντος ἀντίπαιδες ἔτι τὴν ἡλικίαν ὄντες ὑπό τινος συγγενοῦς ἀπήχθησαν εἰς τὴν Τερμησσὸν λαθραίως· ἐν ταύτῃ δὲ τραφέντες καὶ γενηθέντες ἐνήλικοι τόν τε πατρῷον φόνον μετῆλθον καὶ τὸν τύραννον ἀνελόντες δυναστεύειν οὐ προείλοντο, τῇ δὲ πατρίδι τὴν δημοκρατίαν ἀποκατέστησαν.* In welchen Zusammenhang der Bericht gehört, der der Folge der Exzerpte nach sich auf Ereignisse der Zeit zwischen 145/4 und 140/39 v. Chr. bezieht (Excerpta Constantini edd. C. de Boor III p. 205), ist unbekannt; nach B. Niese, Geschichte III 371 Anm. 6 stand er vielleicht in der Erzählung des Krieges, den Attalos II. nach dem Tode seines Bruders Eumenes (159 v. Chr.), wie früher dieser selbst, gegen Selge führte (Trogus prol. 34, vgl. Polyb. XXXI 1, 3; Strabon XII 7, 3; Reisen in Lykien II 178). Jener Moagetes (über den Namen P. Kretschmer, Einleitung in die

Geschichte der griechischen Sprache S. 332; *Μωγέτας* GDI 4343; J. Keil und A. v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. LIV Abh. II. S. 191. 203; IG XII 2, 651) wird von Diodor als *τὸ μὲν γένος Βουβωνεύς, ἀξίωμα δὲ μέγιστον ἔχων τῶν περὶ τοὺς τόπους τούτους* (nämlich *κατὰ τὴν Πισιδίαν*) *οἰκούντων* beschrieben; ob in ihm der Tyrann von Kibyra wiederzuerkennen ist, den Polybios XXI 34, 1 und Livius XXXVIII 14, 3 bei Gelegenheit des Zuges des Cn. Manlius 189 v. Chr. erwähnen (B. Niese II 752), bleibt zweifelhaft, nicht nur, weil das Bruchstück, wie bemerkt, erheblich jüngere Zeit anzugehen scheint und jenes Moagetes' Söhne zur Zeit seiner Ermordung noch *ἀνήλικες* waren, sondern auch weil Moagetes, der Zeitgenosse Antiochos III., nach Polybios XXI 34, 11 und Livius XXXVIII 14, 10 über Kibyra, Syleion und die *ἐν λίμνῃ πόλις* geboten hat und Bubon nicht in seinem Besitze erscheint. Freilich kann in der Angabe Diodors über Moagetes' Heimat nach B. Niese III 371 Anm. 6 schon die Verbindung von Bubon mit Kibyra angedeutet sein, die, wir wissen nicht, seit wann, wie E. Petersen auseinandersetzt, wahrscheinlich erst nach dem Ende des pergamenischen Reiches, in der Zugehörigkeit zu der unter Kibyras Führung stehenden Tetrapolis der Kibyraten (Kibyra, Bubon, Balbura, Oinoanda) ihren Ausdruck fand (Strabon XIII 4, 17). Daß Strabons Nachricht, der Tyrannis des Moagetes von Kibyra habe Murena ein Ende gemacht, nicht richtig sein könne, hat Dittenberger in seinen Bemerkungen zu dem Vertrag des *δῆμος Κιβυρατῶν* mit den Römern OGI 762 zu beweisen versucht. Vor dem bekannten L. Licinius Murena (Sylloge 332), der mit Sulla nach Asien gegangen war und von ihm, nach dem Frieden von Dardanos 85 v. Chr., die Provinz Asien übernahm (Drumann-Groebe, Geschichte Roms II 2, 387; IV 198), sei kein Römer gleichen Namens in Asien tätig gewesen; der Moagetes, von dem Strabon spricht, werde schwerlich von dem Zeitgenossen des Antiochos zu unterscheiden sein; das Bündnis von Kibyra mit Rom müsse schon der Schrift nach in die vorsullanische Zeit fallen. Die Tyrannis des Moagetes sei somit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gestürzt worden, und da Polybios XXX 5, 14 und Livius XLV 25, 13 über eine Hilfeleistung der Kibyraten für die Rhodier

um das Jahr 167 berichten, ohne Moagetes zu erwähnen, sei Kibyra wahrscheinlich schon damals frei gewesen; Moagetes' Herrschaft habe also zwischen 189 und 167 v. Chr. ein Ende gefunden. Doch spricht gegen Dittenbergers Vermutung, daß Strabons bestimmte Aussage über Kibyra: *ἐτυραννεῖτο δ' ἀεί, σωφρόνως δ' ὅμως· ἐπὶ Μοαγέτου δ' ἡ τυραννὶς τέλος ἔσχε καταλύσαντος αὐτὴν Μουρήνα καὶ Λυκίοις προσορίσαντος τὰ Βάλβουρα καὶ τὴν Βουβῶνα* eine längere Dauer der Tyrannis, bis näher an seine Zeit herab, voraussetzt und die Nennung des letzten Tyrannen Moagetes auch ohne weiteren Zusatz doch nicht ausschließt, daß er gleichnamige Vorgänger hatte (einen Tyrannen Pankrates nennt Polybios XXX 9, 14 in der Erzählung von der Auslieferung des Polykrates 167 v. Chr., vgl. Reisen in Lykien II 188). Auch sind die Berichte des Polybios und Livius über die den Rhodiern von den Kibyraten geleistete Hilfe zu kurz gehalten, als daß die Nichterwähnung des Moagetes beweisen könnte, seine Herrschaft sei damals, im Jahre 167 v. Chr., schon beendet gewesen. Vollends ist mit der Bezeichnung des Moagetes, des Zeitgenossen des Antiochus III., als *ὠμὸς καὶ δόλιος* bei Polybios XXI 34, 1 (vgl. Livius XXXVIII 14, 3) die nachdrückliche Hervorhebung der *εὐνομία* der Kibyraten und der Mäßigung, die ihre Tyrannen an den Tag legten, bei Strabon unvereinbar. Offenbar hat die Tyrannis in Kibyra erheblich längeren Bestand gehabt als Dittenberger annahm; neben Moagetes I., 189 v. Chr. — nach dem übrigens der *Μοαγέτης Παυσανίου* Inschriften von Priene 50 benannt sein könnte — steht mindestens ein jüngerer Tyrann gleichen Namens, Moagetes II., nach Strabons Angabe, die zu bezweifeln kein Grund vorliegt, von Murena 84 v. Chr. abgesetzt. Münzen der Kibyraten tragen ihren Namen, und ihretwegen hat man auch andere Namen, die sich teils ausgeschrieben (*Πάπης* usw.), teils abgekürzt auf Tetradrachmen und Drachmen von Kibyra, nach Imhoof-Blumer (Monnaies grecques p. 395 f., Kleinasiatische Münzen I 250 f.) aus der Zeit etwa 190—33 v. Chr. finden, auf Dynasten beziehen wollen; B. V. Head bemerkt aber mit Recht Catalogue of the Greek Coins of Phrygia p. XLVI (vgl. W. Kubitschek, Numismatische Zeitschrift XXXVIII 247), daß dieser abgekürzten Namen so viele sind, daß sie nur gewählten, befristeten Beamten gehören können. Leider scheinen genauere

Sonderungen innerhalb dieser Reihen von Prägungen nicht möglich; so sind auch die Zeiten der Demokratie in Kibyra, die der Vertrag mit Rom bezeugt, nicht näher zu bestimmen, ebensowenig die der Demokratie von Termessos, und es wird, wenn nicht neue Steine zu Hilfe kommen, kaum möglich sein, die Wandlungen, welche die Verfassungen der Städte Pisidiens im zweiten Jahrhundert v. Chr. erfuhren, mit Händeln der Zeitgeschichte in Zusammenhang zu bringen; vielleicht darf aus dem Vertrage zwischen Rom und Kibyra geschlossen werden, daß Rom die Demokratien gegen die Tyrannis unterstützt hat. Offenbar war aber die Demokratie von Termessos nicht ungefährdet, als sie mit der einer anderen, ihr, wie *τοῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συγγεν[είοις* Z. 7 zeigt, verwandtschaftlich nahestehenden Stadt ein Schutz- und Trutzbündnis schloß.

Welche diese Stadt ist, hat der Herausgeber nicht mit Sicherheit zu ermitteln vermocht. Er erinnert an die Stadt *Δάλδη* oder *Δάλδις* in Lydien, deren Lage durch K. Buresch, Aus Lydien S. 192 bestimmt worden ist (J. Keil und A. v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der nördlichen Aiolis, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. LIII. Abh. II. S. 64 ff.; Catalogue of the Greek Coins of Lydia p. XLVIII ff.), spricht aber, ohne Angabe von Gründen, den Zweifel aus, ob sie in der Inschrift aus Termessos gemeint sein könne. In der Tat ist dies unwahrscheinlich, schon der großen Entfernung wegen, die Daldis von Termessos trennt, nach W. Ruges und E. Friedrichs archäologischer Karte von Kleinasien in der Luftlinie auf 275 km zu veranschlagen. Aber auch aus einem anderen Grunde. Es ist nicht denkbar, daß eine Stadt, die dem pergamenischen Reiche oder, seit dem Jahre 129 v. Chr., der Provinz Asia angehörte, mit Termessos diesen Vertrag hätte schließen können, es sei denn in den bewegten Zeiten der Erhebung des Aristonikos (vgl. P. Foucart, La formation de la province romaine d'Asie, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXVII p. 318 ff.; G. Cardinali, Saggi di storia antica e di archeologia p. 269 ff.; H. Hepding, Ath. Mitt. XXXV 411 f. 484). Die Verbündeten von Termessos in Pisidien selbst zu suchen, legt nicht nur die Erwägung nahe, daß ein gegenseitige Hilfeleistung vorsehender Vertrag, wie der vorliegende, zwischen binnenländischen Staaten nur dann einen

Sinn hat, wenn sie nicht allzuweit voneinander entfernt liegen, sondern auch die Tatsache, daß Pisidien bei der Ordnung der Provinz Asia nicht einbezogen und wahrscheinlich erst im Jahre 102 v. Chr. zur Provinz Kilikien geschlagen wurde, die Städte Pisidiens somit in der Zeit, aus der die Inschrift zu stammen scheint, in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten freie Hand hatten. Unter den Termessos näher gelegenen Städten wird *Λάγβη*, am See Karalitis, westlich von Isinda und Termessos, bekannt durch die Inschrift Le Bas-Wadd. 1211 *δῆμος Λαγβέων* und eine Münze *Λαγβηνῶν* (W. M. Ramsay, Cities and bishoprics I 1, 267 f.; Catalogue of the Greek Coins of Lycia etc. p. XCV) nicht in Frage kommen, da man der Abschrift die Verkennung zweier Buchstaben gerade in dem Namen nicht zutrauen wird. Dagegen scheint mir die Vermutung alles für sich zu haben, daß in ΔΑΛΛΕΩΝ vielmehr ΑΔΑΔΕΩΝ steckt, der Name der Stadt Adada, die in einer Entfernung von nur etwa 75 km nordöstlich von Termessos bei Kara Baulo in dem oberen Gebiet des Kestros gelegen, von Artemidoros bei Strabon XIII 7, 2 unter den Städten Pisidiens genannt ist (G. Hirschfeld, Gött. gel. Anz. 1888 S. 587; E. Petersen in Graf Lanckorońskis Städten Pisidiens S. 190; Inscr. gr. rom. III 364—377; Catalogue of the Greek Coins of Lycia etc. p. CXVII und p. 171). Die *συνγέν[ειοι] θεοί* sind wohl die *πισιδικοί*; auch sei erinnert, daß auf Münzen aus Adada die Dioskuren erscheinen, auf Münzen aus Termessos Helena zwischen den Dioskuren (a. a. O. p. 172 n. 8, p. 270 n. 24). Diese lakonischen Kulte in Städten Pisidiens bedürfen in größerem Zusammenhange, den ich nur andeuten kann, weiterer Würdigung. Wie ich Arch. epigr. Mitt. XX 77 zeigte, wird in der großen genealogischen Inschrift aus Oinoanda (R. Heberdey und E. Kalinka, Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. XLV. Abh. I S. 41 ff.; Inscr. gr. rom. III 500) die Gründung von Kibyra auf Lakedaimonier zurückgeführt, die Amyklas ausgesendet und Kleandros an Ort und Stelle gebracht hatte, und in der Inschrift IG XIV 829 (OGI 497) die Stadt als *ἄποικος Λ[ακεδαιμονίων* bezeichnet, nicht, wie früher ergänzt worden war, als *ἄποικος Λ[υδῶν]*. Fast zu derselben Zeit hat P. Perdrizet ABS III 162, gestützt auf den eben damals erschienenen Catalogue of the Greek Coins of Lycia,

Pamphylia and Pisidia, die Zeugnisse der Überlieferung — nach Strabon XII 570 war auch Selge eine Siedlung der Lakedaimonier — und der Münzen zusammengestellt, die Zusammenhänge zwischen Städten des südlichen Kleinasien und Lakedaimon erweisen. Nicht nur zeigen zahlreiche Münzen dieser Städte Helena und die Dioskuren, Münzen von Sagalassos stellen auch *Λακεδαίμων* selbst dar, den Vater des Amyklas, solche von Amblada tragen die Aufschrift *Ἀμβλαδέων Λακεδαιμονίων*; eine Münze aus der Zeit des Traianus Decius Mionnet III p. 525, 191 bezeugt durch die Inschrift *Σελγέων Λακεδαιμονίων ὁμόνοια* die Erneuerung der alten Verbindung und sowohl Inschriften (z. B. Heberdey-Kalinka, Bericht usw. S. 13 N. 41; G. F. Hill, Catalogue of the Greek Coins of Lycia etc. LVII) wie vor allem zahlreiche Reliefs (O. Benndorf, Reisen in Lykien II 168 ff. und Arch. epigr. Mitt. XX 79; P. Perdrizet a. a. O.; Heberdey und Kalinka, Bericht usw. S. 7; BCH XXIV 331. 338) beweisen für diese Gegenden weitverbreitete Verehrung der Dioskuren und der Helena. Nun die Wanderzüge der hellenischen Stämme so viel klarer erfaßt und die Bedeutung, die Sparta in den älteren Jahrhunderten der hellenischen Geschichte zukam, durch die Ausgrabungen der British School in helles Licht gerückt ist, werden auch die bisher sehr verschieden beurteilten Beziehungen, die Lakedaimon, Argos und Kreta (über *Κρητῶν πόλις* und *Κεραϊτῶν πόλις* Greek Coins of Pisidia p. XCIX) mit dem Osten verbinden (G. Busolt, Gr. G.² II 324 ff.; BCH XXVIII 421; O. Gruppe, Griechische Mythologie S. 329 ff.; W. M. Ramsay, The cities of St. Paul p. 119. 167 ff.; ABS XIII 75. 77. 128; Br. Keil, Griechische Staatsaltertümer S. 303 f.), erneute Untersuchung zu erfahren haben.

Leider verhilft die Ermittelung der Stadt, mit der Termessos das Bündnis schloß, nicht zu genauerer Bestimmung der Umstände, die sein Zustandekommen veranlaßten. Denkbar wäre, daß der Vertrag in die Zeit fällt, in der Attalos, nach Eumenes Tod (159 v. Chr.), wie Trogus prol. 34 meldet, gegen Selge Krieg führte. An diesem Unternehmen mag sich Termessos umso eher beteiligt haben, als schon zu Alexanders des Großen Zeit die Bewohner von Selge als *πολέμιοι τοῖς Τερμησσεῦσιν ἐκ παλαιοῦ* bezeichnet werden (Arrian, *Ἀνάβ.* I 28, 1) und das Bestehen guter Beziehungen zwischen Termessos und

Pergamon durch einen Hallenbau an der Westseite des Marktes in Termessos, der Attalos' Namen trägt, erwiesen ist (Städte Pisidiens S. 31 ff.; *Ἀττάλου στοά* in der Inschrift S. 199 N. 34, deren Z. 15 f. ich in der Abhandlung *Ἔτος* und *ἐνιαυτός*, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. CXLII. Abh. ιv S. 3 besprochen habe). ‚Eine Kette pergamenischer Beziehungen reicht', sagt E. Petersen, Städte Pamphyliens S. 14, ‚von Termessos über Oinoanda (Klein-Termessos)', dessen Mauern pergamenische Arbeit zeigen (Reisen in Lykien II 177) ‚und Groß-Termessos nach Attaleia', der Gründung des Attalos Philadelphos. Aber auch in den Zeiten nach dem Ende des pergamenischen Reiches, in den Verwicklungen, die sich an die Erhebung des Aristonikos knüpften, mögen die Demokratien von Termessos und Adada Anlaß zum Zusammenschlusse gegen ihre Gegner gefunden haben; die Inschrift von Pergamon 250: *Ὁ δῆμος Λυσάνδραν Πρωτομάχου γενομένην τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν ἐφ' ἧς ὁ δῆμος κατεστάθη εἰς τὴν πάτριον δημοκρατίαν* hat allerdings neuerdings auch P. Foucart, La formation de la province romaine d'Asie (Mém. de l'Acad. des Inscr. XXXVII 317) p. 21 auf die Zeit des P. Servilius Isauricus 48 v. Chr. beziehen wollen, den die Inschrift von Pergamon 413 (OGI 449) *ἀποδεδωκότα τῆι πόλει τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὴν δημοκρατίαν ἀδούλωτον* feiert; doch hat Dittenberger an Fränkels Ansetzung in der Zeit nach dem Ende Attalos III. festgehalten (OGI 337), weil die Schrift nach E. Fabricius' ausdrücklichem Zeugnisse gerade in diese Zeit weist. Die Verhältnisse, aus denen sich sodann Anfang des ersten Jahrhunderts die Herrschaft des Zeniketes an der Ostküste Lykiens entwickelte, hat O. Benndorf in seiner Abhandlung über historische Inschriften vom Stadttor zu Xanthos in der Festschrift für Otto Hirschfeld S. 75 ff. (vgl. OGI 552 ff.) trefflich gekennzeichnet. Schließlich könnte das Bündnis auch der Zeit der mithradatischen Wirren angehören.

Ich lege nunmehr den Vertrag nach meiner Lesung mit Ergänzungen vor, die keineswegs sämtlich gleiche Sicherheit beanspruchen können, zumal sich für die Herstellung der in der Umschrift unergänzt gelassenen Zeilenanfänge verschiedene Möglichkeiten bieten und sich insbesondere an die Zeilen 7 ff. Schwierigkeiten knüpfen.

. . . . . ἀμ]φοτέραις. Τάδε συνέθεντο . . .
. . . . .]ο Τερμησσέων τῶν μειζόνων ο . .
. . . . Νανν]αμόου Τερκάνδου? Ἀρτείμας Ἀπο[. . .
. . . . .] πρεσβευτῶν, τῶν δὲ αὐτῶν [καὶ
ὀμοσάντων ὑπὲρ Τερμησσέω]ν. Ἐπὶ τοῖσδε ἀνανεώσαντο [τὴν
συμμαχίαν Τερμησσέων τ]ῶν μειζόνων ὁ δῆμος καὶ [Ἀδαδ]ε[ῖς]·
εὔξασθαι μὲν τῶι Διὶ καὶ τ]οῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συγγεν[είοις πᾶ-
σι καὶ πάσαις ἐὰν συνενέγκη]ι αὐτοῖς ἡ φιλία[[ι]]καὶ ἡ συμμαχία καὶ [δια-
μένηι ἄδολος καὶ βεβαί?]α εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, μετὰ πάσης αὐτ[ο-
νομίας καὶ ἐλευθερίας φ]υλασσόντων Τερμησσέων τε καὶ [Ἀδα-
δέων τὴν πρὸς ἀλλήλους] συμμαχίαν καὶ εὔνοιαν· ἐὰν δέ τις ἐ[πὶ
πολέμωι ἴηι ἐπὶ πό]λιν ἢ χώραν τὴν Τερμησσέων ἢ τῶν ΤΙΑΣ
. . . . ἢ ἴηι? ἐπ]ὶ τὴν τῶν [Ἀδαδ]έων πόλιν ἢ τὴν χώραν ἢ το . .
. . . .]ν ἢ καταλύῃ τοὺς νόμους ἢ τὰς προσ[ό]δ[ους
ἢ τὴν καθεστηκυῖαν] δημοκρατείαν ἐν ἑκατέραι τῶν πόλεων,
βοηθούντων ἀλ]λήλοις κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἑκ[άτ]ε[ρ]ο[ι
παντὶ σθένει ἐ]κ τῆς ἑαυτῶν χώρας ἅμα τῶι προσανγ[έλ-
ματι ἀδόλως καὶ] ἀπροφασίστως πέμποντες συμμαχίαν
τοῖς ἐπικαλουμέν]οις ἐν ἡμέραις δέκα ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ὁ πα[ρ᾽ αὐ-
τῶν ἄγγελος ἢ π]ρεσβευτὴς ἢ γραμματοφόρος πα[ραγένηται·
τῆς δὲ συμμαχί]ας ἡγήσονται οἱ ἐπικαλεσάμενοι· τὸν δ[ὲ
ἡγεμόνα παρέξ]ουσιν οἱ ἐπικαλεσάμενοι δ[ιδ]όντες καὶ τὸ
ὑπὲρ τούτου? κα]τὰ μῆνα ἀνά[λωμα] ἀφ᾽ ἧς ἂ[ν] ἡμέ[ρας πα]ραγ[ένηται
ἡ συμμαχία καὶ] παρέξουσιν [αὐτ]ῶι τὰ[ς γι]νομένας [δαπάνας
πάσας.]

Der Anfang der Inschrift ist verloren; ein Satz, der mit dem ersten erhaltenen Worte *ἀμφοτέραις*, nämlich *ταῖς πόλεσι*, schließt, kann nur sehr gezwungen mit dem folgenden Satze *Τάδε συνέθεντο κτλ.* verbunden werden. An sich liegt es nahe, das Wort einer Bestimmung zuzuteilen, die eine Änderung des Vertrages von gemeinsamer Übereinkunft abhängig macht (P. Graetzel, De pactionum inter graecas civitates factarum etc. appellationibus formulis ratione, Diss. Halens. VII 58f.; P. Deiters, De Cretensium titulis publicis quaestiones epigraphicae p. 31; A. J.-Reinach, REG XXIV 415; *Ἀθηνᾶ* XI 283. 288 mit meiner Bemerkung Beiträge S. 124); eine solche Bestimmung würde passend einen Vertrag schließen. Daß eine erste Urkunde, von der mit *Τάδε συνέθεντο* beginnenden freilich äußerlich gar nicht geschieden, auf dem Steine vorangegangen sei, ist eine Möglich-

keit, mit der umso mehr gerechnet werden muß, als sich der Bündnisvertrag selbst als eine Erneuerung bezeichnet und die ihm fehlende Datierung am Schlusse der Aufzeichnung gefolgt sein kann, wie in dem Vertrage aus Lyttos Mon. ant. XVIII 369 n. 22, der nach einer Bestimmung über die Aufzeichnung des Psephisma in Lyttos und in Seleukeia mit den Worten schließt: [ἡ δὲ ἀνα]νέωσις ἐγένετο τῆς φιλίας καὶ συμμαχίας βασιλεύον[τος Ἀ]ντιόχου δευτέρου καὶ ἑξηκοστοῦ ἔτους μηνὸς Ἀρτεμισί[ου (249 v. Chr.), ἐν δὲ] Λυττῶι ἐπὶ Δυμάνων κοσμούντων τῶν σὺν Ἀμνάτωι. Doch kann, wenn auf dem Stein nicht ein älterer Vertrag und seine Erneuerung, sondern nur diese letztere verzeichnet war, mit einer Datierung nach den Obrigkeiten der beiden Städte auch eine Berufung auf die vorangegangene Beschlußfassung über den Vertrag verbunden gewesen sein und eine solche Berufung passend mit den Worten ταῖς πόλεσιν ἀμφοτέραις geschlossen haben.

Die Einleitung τάδε συνέθεντο findet sich z. B. IG II 5, 54 b (Sylloge 101) Z. 56 und die erweiterte Fassung: τάδε συνέθεντο καὶ συνευδόκησαν ἀλλήλοις, wie in dem Vertrage zwischen Hierapytna und Priansos GDI 5040 Z. 4, würde mit ὁ δῆμος] ὁ Τερμησσέων τῶν μειζόνων den Anfang der zweiten Zeile füllen; doch wäre es schwierig, sich mit dem zu Ende der Zeile abgeschriebenen O abzufinden, da an eine Anreihung des zweiten Gliedes ὁ δῆμος ὁ Ἀδαδέων durch τε nicht gedacht werden kann. In der dritten Zeile folgen Namen, augenscheinlich von Gesandten, die als solche die Verhandlungen geführt und außerdem noch eine besondere Handlung vollzogen haben müssen, wie aus Z. 4 πρεσβευτῶν, τῶν δὲ αὐτῶν hervorgeht, vgl. z. B. IG VII 2871: ἄρχοντος ἐν Ἀκραιφίοις Ἱππονίκου, γραμματεύοντος τῶν ναοποιῶν Μνασάρχου τοῦ Χαρίτωνος, τοῦ δὲ αὐτοῦ καὶ ἐπιμελητοῦ τῆς πανηγύρεως. Den ersten der Namen hat Cousin zu Ὀπρ]αμόου (vgl. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 333) ergänzt; in dem zweiten, Τερκόνδου, fällt, wenn nicht Verschreibung oder Verlesung vorliegt, der Vokal der ersten Silbe auf (s. P. Kretschmer a. a. O. S. 363), in dem dritten, Ἀρτείμας, daß an Stelle eines Nominativs der Genetiv erwartet wird. Gleichartige redaktionelle Nachlässigkeiten hat W. Dittenberger in einigen Inschriften aufgezeigt; so stehen nach ὑπὸ ἑλλανοδικᾶν die Nominative Ἀγιάδας, Φίλων

Λυκομήδεος, Βάθυλλος Κλεομάχω in der Inschrift aus Olympia 36 (Sylloge 98); nach *βρυτανευόντων· Θηβαγόρα Σελίνιος* (so lese ich statt *Θηβαγόρας Ἑλίνιος*, vgl. Sylloge 483), *Εὔδοκος Ἐπηράτου, Ἀρίστων Λύητος κτλ.* in der Urkunde aus Elateia IG IX 1, 111 (Sylloge 142), in der, unmittelbar vorher, den Genetiven *ἀρχόντων, γραματέοντος, ἄρχοντος* richtig Genetive folgen, und nach *ἀφεδριατευόντων· Δωρόθεος Ἀριστέαο Πλαταιεύς* IG VII 1672; *ἄρχοντος Παιρισάδους κτλ. καὶ βασιλεύων Σινδῶν κτλ.* liest man Sylloge 131, vgl. F. Bechtel, Hermes XXXVII 632; noch mehr Beispiele hat E. Fränkel in Kuhns Zeitschrift XLIII 213 f. gesammelt, s. auch L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik S. 87. 186.

Nun sind die Namen *Νανν]αμόου Τερκάνδου Ἀρτείμας Ἀπ[ολλ-* zum Teile in derselben Folge und Verbindung in anderen Inschriften aus Termessos nachzuweisen. Daß die ganze Masse der bisher aus dieser Stadt bekannt gewordenen Inschriften vom ersten vorchristlichen bis tief in das dritte nachchristliche Jahrhundert reicht, hat E. Petersen, Städte Pisidiens S. 28 f. gezeigt und die Geschichte ihrer hervorragendsten Häuser durch nicht weniger als zwölf Generationen verfolgt (vgl. S. 194 f.); die Einordnung der Inschriften, in denen die Namen des Vertrages wiederkehren, beruht auf seiner Untersuchung, deren Prüfung und Vervollständigung ich aus diesem Anlasse nicht unternehmen kann. Die genauere Ermittelung und Verwertung der aufzudeckenden Beziehungen sei daher künftiger Arbeit überlassen und nur hervorgehoben, daß die nunmehr zu nennenden Männer nach dem von E. Petersen entworfenen Stammbaum S. 194 in die zweite bis fünfte der zwölf Generationen gehören, dem Vertrag also zeitlich nahestehen.

Ein *Τροκόνδας Ἀρτείμου Πιατηράβιος* begegnet in der von Cousin BCH XXIII 299 veröffentlichten Ehreninschrift aus Termessos, die diesen *Τροκόνδας* als *ἄνδρα τῶν εὖ γεγονότων καὶ ἱερασάμενον πρῶτον Ἡλίου* rühmt; und ein *ἱερεὺς Τροκόνδας Ἀρτείμου Πιατηράβιος* erscheint auch in der Liste der Beiträge *εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ* Lanckoroński, Städte Pisidiens S. 203 N. 58 Z. 24 f. (vgl. Jahreshefte III 179; Br. Keil, Hermes XLIII 544. 556); ein *Ἀρτείμας Τροκόνδου Ἀρτείμου Νανναμόου* in Z. 21 derselben Liste, und ein *ἱερεὺς Ἀπολλώνιος Τροκόνδου Ἀρτείμου* in Z. 19, beachtenswert, weil auch in dem Vertrage auf *Νανν]αμόου Τερκόνδου* (?) *Ἀρτείμας Ἀπο[λλ-* folgt

und die Ergänzung *Ναννʼ]αμόου* schon deshalb wahrscheinlich ist, weil sich, so viel ich sehe, in den Inschriften von Termessos kein *Ὀπραμόας* oder *Σισαμόας* (W. M. Ramsay, Studies in the history and art of the eastern provinces of the Roman Empire p. 30) findet. *Ναννaμόας* führt P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 333 auch aus Tefeny in Phrygien, Sterrett II 58 Z. 21 an, der Verweis bezieht sich aber offenbar, wie S. 342 lehrt, auf die eben erwähnte Inschrift aus Termessos, Städte Pisidiens S. 58; bei dieser Gelegenheit sei übrigens die Frage aufgeworfen, ob Sterretts Abschrift des Steines aus Derekiöi The Wolfe Expedition to Asia Minor (Papers of the American School of Classical Studies at Athens III) p. 174 n. 284 ausreicht, den Namen *Ἀραμόας* (P. Kretschmer S. 333) zu verbürgen, da, wenn auch nach dem zerstörten Anfang der Zeile ΑΡΑΜΟΟΥ gelesen worden ist, doch die Ergänzung *Κιδ]ραμόου* naheliegt. Inschriften aus Adada Inscr. gr. rom. 364. 365. 369. 377 erwähnen einen *Ἀντίοχος Τλαμόου* und die Ergänzung *Τλ]αμόου* würde bevorzugt werden müssen, wenn sich erweisen ließe, daß der Genannte ein Vertreter der Stadt Adada war. Zunächst mag es als das wahrscheinlichste gelten, daß Bevollmächtigte beider Städte in der kurzen Liste genannt seien; so sind in der nach Chalkis verschleppten Urkunde des Eides der Knidier und der Römer *Ἀθηνᾶ* XI 283. 288 (meine Beiträge S. 124) die Männer genannt, die *ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων ὅρκιον ἔτεμον* (vgl. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 78 ff.), dann die, die *ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Κνιδίων* das Eidopfer darbrachten, dann die, die *ἐπρέσβευσαν* und die, die *συμπαρῆσαν*. Ob die erhaltenen Namen, wohl durch *διά* eingeleitet zu denken, unabhängig nebeneinander stehen oder ob und wie sie als Namen von Söhnen und Vätern zu verbinden sind (ohne Zusatz des *τοῦ*, vgl. K. Meister, Indog. Forsch. XVII 197, meine Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde S. 2), ist nicht ersichtlich; doch ist die Wiederkehr der Namenpaare in den anderen Inschriften aus Termessos der Annahme günstig, daß den Namen Vatersnamen folgen. Jedenfalls lassen sich in Z. 3 passend drei Namen vor *Ναν-ν]αμόου* oder *Τλ]αμόου*, in Z. 4 das Ende des Namens *Ἀπο[λλ-?* und zwei weitere Namen unterbringen, so daß im ganzen vier Männer mit ihren Vatersnamen (oder acht ohne solche)

aufgezählt sein würden, wenn *διά* am Ende der Z. 2, wo G. Cousin freilich O . . las, gesucht werden darf. Der Demos der Termesser würde dann in dem Satze *Τάδε συνέθεντο* an zweiter Stelle genannt sein und nach diesen Worten *ὁ δῆμος ὁ Ἀδαδέων καὶ ὁ δῆμος] ὁ Τερμησσέων* die Lücke in Z. 2 füllen. Der Einwand, in einer in Termessos aufgestellten Vertragsurkunde sei die Voranstellung des Namens der Termesser zu erwarten, trifft nicht zu, denn auch in den Überschriften von Verträgen, die in Athen aufgestellt waren, lese ich z. B. IG II 6 *συμμαχία Βοιωτῶ[ν καὶ Ἀθηναίων]*, II 5, 7 b *Ἐρετριέω[ν συμμαχία] καὶ Ἀθηναίων*, II 45 b *συμμαχία Κορκυραίων καὶ Ἀθηναίων*, dagegen Gött. gel. Anz. 1903 S. 782 zu IG II 5, 15 c *συμμαχία Ἀθη[ναίων καὶ Χίων*, IG II 5, 59 b *συμμαχία Ἀθηναίων καὶ Θετταλῶν*; von den zwei Überschriften des Vertrages der Chalkidier mit Amyntas Sylloge 77: *Συνθῆκαι πρὸς Ἀμύνταν τὸν Ἐρριδαίου. Συνθῆκαι Ἀμύνται τῶι Ἐρριδαίου καὶ Χαλκιδεῦσι* hat die zweite als Überschrift der beiden Teilen eingehändigten Urkunde zu gelten, die erste als die Überschrift, unter der die Chalkidier die Urkunde ihrem Archive einverleibten; ebenso steht über der Urkunde *Ἀθηνᾶ* XI 283 *ὅρκιον πρὸς Ῥωμαίους*. Die durch andere Ergänzungen gesicherte Länge der Zeilen läßt die Unterbringung eines Zusatzes, der die Vertreter der Stadt Adada von denen der Termesser schiede, nicht zu, und daß die Gesandten beider Städte ohne solchen nebeneinander genannt seien, ist nicht glaublich. Demnach werden nur Gesandte der Termesser genannt sein, und da sie obendrein in besonderer Eigenschaft an dem Abschluß des Vertrages mitwirkten, wird dieser in Adada abgeschlossen und von ihnen für die Termesser beschworen worden sein. Über die Förmlichkeiten, unter denen um das Jahr 200 v. Chr. der Abschluß eines Bündnisses zwischen Rhodos und Hierapytna in ersterer Stadt erfolgte, belehrt der Vertrag GDI 3749: in Rhodos wurden alle erwachsenen Rhodier durch fünf erwählte *ὁρκωταί* unter Mitwirkung der Gesandten der Hierapytnier auf ihn vereidigt, die Gesandten der Hierapytnier durch die Prytanen der Rhodier und schließlich die Hierapytnier selbst durch einen abgesendeten *ἄγγελος*. Ging der Abschluß des Bündnisses zwischen Termessos und Adada unter entsprechenden Förmlichkeiten in Adada vor sich, so erklärt sich die einseitige Erwähnung der Gesandten

der Termesser und die Fassung des die Urkunde einleitenden Satzes.

In der Formel, die die Erneuerung des alten Freundschafts- und Bündnisvertrages einleitet: *ἐπὶ τοῖσδε ἀνανεώσαντο* ist der Abschrift nach das Augment, vermöge ‚einer Angleichung an das vorhergehende *α*, die um so leichter war, als das Bild der Präposition *ἀνά* unbewußt vorschwebte‘ (L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik S. 69), ebenso vernachlässigt wie in *ἀνανεοῦτο* in der Inschrift aus Rosette OGI 90 Z. 35, wozu Dittenberger noch ein Beispiel bringt; vgl. auch Edw. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri, Laut- und Wortlehre S. 333.

Die Worte *καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συγγεν*[*είοις*] in Z. 7 deuten auf die Anordnung eines Gebetes oder Gelübdes, wie sie sich auch sonst, zuerst von P. Foucart, Rev. arch. 1878 I 22 (Mélanges d'épigraphie grecque I 58) bemerkt, seither und in C. Ausfelds Abhandlung De Graecorum precationibus (Jahrb. für Philol. Suppl. Bd. XXVIII 505 ff.) nicht wieder beachtet, gelegentlich in Beschlüssen, namentlich über den Abschluß von Verträgen, findet. Folgende Beschlüsse enthalten eine solche Anordnung:

1. IG II 14 (vgl. P. Foucart, Rev. arch. 1898 II 316) Z. 2: *καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς ε-*, Z. 3: *-σθαι καθότι ἂν τῶι δή*[*μωι*, verständlich erst durch vollständiger erhaltene Inschriften.

2. IG II 57 b (Sylloge 105), der Vertrag zwischen Athen und den Arkadern, Achaiern, Eleiern und Phleiasiern: *εὔξασθαι μὲν τὸν κήρυκα αὐτίκα μάλα τῶι Διὶ τῶι Ὀλυμπίωι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Πολιάδι καὶ τῆι Δήμητρι καὶ τῆι Κόρηι καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς, ἐὰν συνενείγκηι Ἀθηναίων τῶι δήμωι τὰ δόξαντα περὶ τῆς συμμαχίας, θυσίαν καὶ πρόσοδον ποιήσεσθαι τελουμένων τούτων καθότι ἂν τῶι δήμωι δοκῆι· ταῦτα μὲν ηὖχθαι, ἐπειδὴ δὲ οἱ σύμμαχοι δόγμα εἰσήνεγκαν εἰς τὴν βουλὴν δέχεσθαι τὴν συμμαχίαν καθὰ ἐπαγγέλλονται οἱ Ἀρκάδες κτλ.*; und

3. IG II 57 (II 5 p. 20; Sylloge 104): *εὔξασθαι μὲν τὸν κήρυκα αὐτίκα μάλα τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς καὶ τῶι Ἡρακλεῖ, ἐὰν συνενέγκηι Ἀθηναίοις πέμψασι τὸς κληρόχος ἐς Ποτείδαιαν, καθὰ αὐτοῖς ἐπαγγέλλονται οἱ ἥκοντε*[*ς δημοσίαι παρὰ τῶν ἐκ Ποτειδαίας, θυσίαν καὶ πρόσοδον ποιήσεσθαι καθότι ἂν τῶι δήμωι δοκῆι*]; somit ist auch IG II 14 zu ergänzen: [*εὔξα-*

σθαι κτλ.] καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς ἐ[ὰν συνενέγκηι Ἀθηναίοις πέμψασι τὸς κληρόχος ἐς Λῆμνον, θυσίαν καὶ πρόσοδον ποιήσε]σθαι καθότι ἂν τῶι δή[μωι δοκῆι], zumal in den leider so sehr verstümmelten Bruchstücken mehrfach von Kleruchen die Rede ist.

4. Der, wie sich weiterhin zeigen wird, unserer Urkunde auch sonst verwandte Vertrag zwischen Rhodos und Hierapytna GDI 3749 (Michel 213, über die Zeit R. Herzog, Klio II 331): *εὔξασθαι μὲν τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς ἱεροθύτας τῶι Ἁλίωι καὶ τᾶι Ῥόδωι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς ἀρχαγέταις καὶ τοῖς ἥρωσι ὅσοι ἔχοντι τὰν πόλιν καὶ τὰν χώραν τὰν Ῥοδίων συνενεγκεῖν Ῥοδίοις καὶ Ἱεραπυτνίοις τὰ δόξαντα περὶ τῆς συμμαχίας· ἐπιτελε⟨σ⟩τᾶν* (*ἐπὶ τελετὰν* Steinbüchels Abschrift; oder mit Cobet *ἐπιτελέων*?) *δὲ τᾶν εὐχᾶν γενομενᾶν θυσίαν καὶ πόθοδον ποιήσασθαι καθά κα δόξηι τῶι δάμωι· κυρωθείσας δὲ τᾶς συμμαχίας καὶ τῶι ὅρκων συντελεσθέντων κατὰ τὰ γεγραμμένα ὑπάρχειν συμμαχίαν ποτὶ τὸν δᾶμον τὸν Ῥοδίων κτλ.*

5. Der verstümmelte Beschluß der Ieten IG XII 5, 1 n. 8 und XII 5, 2 p. 303 n. 1009.

6. Der ebenfalls verstümmelte Beschluß der Thasier IG XII 8, 264, beide in den folgenden Abschnitten dieser Neuen Beiträge zu behandeln.

Auch die Stellung der Worte in Z. 6 des Vertrags zwischen Termessos und Daldis — I *αὐτοῖς ἡ φιλία καὶ ἡ συμμαχία καὶ* Λ — deutet auf einen Satz, der wie die Bedingungssätze *ἐὰν συνενέγκηι* geordnet ist. So habe ich geglaubt *εὔξασθαι μὲν τῶι Διὶ καὶ τ[οῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συνγενείοις πᾶσι καὶ πάσαις ἐὰν συνενέγκη]ι αὐτοῖς ἡ φιλία καὶ ἡ συμμαχία* ergänzen zu dürfen, und in der folgenden Zeile vor *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον* zunächst die Angabe des Gegenstandes des Gelübdes gesucht, z. B. [*θύσειν χαριστήρι*]*α*. Die in den nicht auf eine bestimmte Zahl von Jahren befristeten Verträgen vom Ende des fünften Jahrhunderts an gewöhnliche Formel *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον* (s. P. Graetzel, Diss. Halens. VII 62 f.) würde indes ungleich passender als mit der Anordnung des Gelübdes mit Bestimmungen, die das Bündnis selbst angehen, verbunden sein; solche folgen deutlich in der nächsten Zeile, aber die Stellung der Worte *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον* scheint ihrer Beziehung zu *φυλασσόντων Τερμησσέων τε καὶ* [*Ἀδαδέων* nicht günstig. Ich habe daher versucht, ein zweites zu *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον* passendes Verbum zu gewinnen: *καὶ [δια-*

μένηι ἄδολος καὶ βεβαί]α, indem ich voraussetze, daß der Buchstabe, mit dem Z. 8 schließt: ἡ φιλία καὶ ἡ συμμαχία καὶ Λ, Delta sein kann. Aber auch, wenn sich in diesem Sinne eine passendere Ergänzung finden sollte, fehlte der Raum, Worte unterzubringen, die den Inhalt der εὐχή genauer bezeichneten. Diesem Bedenken gegenüber kann darauf verwiesen werden, daß allem Anschein nach auch in dem Beschlusse der Thasier, den ich S. 28 behandle, IG XII 8, 264 Z. 7 f., anders als in dem angeführten athenischen und dem rhodischen Beschluß, nur ein Gebet, nicht ein förmlich bezeichnetes Gelübde beantragt wird. Immerhin bleibt die Herstellung der Zeilen 7—11 im einzelnen noch unsicher. Die Gottheit, die vor den ἄλλοι συγγένειοι θεοί, den ‚θεοὶ Πισιδικοί' genannt war, wird Ζεὺς Σολυμεύς sein (E. Petersen, Städte Pisidiens S. 2. 8. 30). Ich vermag den Ausdruck συγγένειοι θεοί sonst im Augenblicke nicht nachzuweisen; Ζεύς τις συγγένειος ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν παρ' Εὐριπίδῃ (TGF 1000 N²) sagt Polydeukes III 5. Cousin ergänzte irrig το]ῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συνγεν[έσι.

Des Herausgebers Ergänzung ΑΥΤ[ΩΙ zu Ende der Z. 9 ist ebenso willkürlich, wie die eines Σ zu Anfang von Z. 8. Erwartet wird ein zu μετὰ πάσης passendes Substantiv, also αὐτ[ονομίας, mit dem vor φ]υλασσόντων oder διαφ]υλασσόντων in Z. 10 noch ein anderes verbunden gewesen sein wird, z. B. καὶ ἐλευθερίας; würde dem Sinne des so eingeleiteten Satzes φυλασσόντων Τερμησσέων τε καὶ [Ἀδαδέων τὴν πρὸς ἀλλήλους] συμμαχίαν καὶ εὔνοιαν (kürzer: τὴν φιλίαν καὶ] συμμαχίαν) vielleicht auch ein Zusatz wie μετὰ πάσης δικαιοσύνης καὶ προθυμίας angemessener sei, so scheint die Betonung beiderseitiger Freiheit und Selbständigkeit in dem Bundesverhältnis besonderer Bedeutung zur Sicherung des schwächeren Teiles nicht zu entbehren.

In Z. 11 ff. werden die Bedingungen festgesetzt, unter denen der Bündnisvertrag wirksam wird. Zu ἐπὶ πολέμωι vgl. nun auch Aug. Schulte, De ratione quae intercedit inter Polybium et tabulas publicas p. 72. Leider bietet sich mir für die am Ende der Z. 12 nach ἐπὶ τὴν πόλιν ἢ χώραν τὴν Τερμησσέων abgeschriebenen Zeichen ΗΤΩΝΤΙΑΣ keine einleuchtende Deutung; auch entsprechen die Zeichen nicht völlig, die der Abschrift nach in der nächsten Zeile auf ἢ ἐπ]ὶ τὴν τῶν [Ἀδα-

δ]έων πόλιν ἢ χώραν folgen: HTO, doch wohl *ἢ τὸ* oder *ἢ το-*. Dagegen findet Z. 14 mit der mißverständlichen Lesung ihres Endes *-ν ἢ καταλύῃ τοὺς νόμους ἢ τὰς* ΠΡΟΣΔΕΟ und Z. 15 in folgenden Bestimmungen des Vertrages zwischen Rhodos und Hierapytna GDI 3749 sichere Erklärung, Z. 12: *καὶ εἴ τίς κα ἐπὶ πόλιν ἢ χώραν στρατεύηται τὰν Ῥοδίων ἢ τοὺς νόμους ἢ τὰς ποθόδους ἢ τὰν καθεστακυῖαν δαμοκρατίαν καταλύηι, βοαθεῖν Ἱεραπυτνίους Ῥοδίοις παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν* und Z. 66: *εἰ δέ τίς κα τὰς ἀπὸ τοῦ δικαίου γινομένας ποθόδους ἐκ θαλάσσας παραιρῆται Ἱεραπυτνίων ἢ τὰν καθεστακυῖαν δαμοκρατίαν παρὰ Ἱεραπυτνίοις καταλύῃ καὶ συμμαχίαν μεταπέμπωνται Ἱεραπύτνιοι, ἀποστελλόντων Ῥόδιοι κτλ.*

Die ausdrückliche Erwähnung der Einkünfte ist verständlich bei der Machtstellung, in der Termessos — *ἡ* TO *κάπους ἔχουσα* (J. Svoronos, Journal international d'archéologie numismatique I 181 ff. 232. 379) — in der lex Antonia de Termessibus aus dem Jahre 683 d. St. (71 v. Chr.) erscheint (CIL I n. 204; Bruns-Gradenwitz, Fontes[7] p. 92). Die Lex nimmt ausdrücklich auf insulae I Z. 15 und oppida II Z. 23. 28 der Termesser Bezug, ‚die, wenn das nicht formelhafte Wendungen sind, die nicht in jedem einzelnen Falle wörtlich genommen zu werden brauchen, nur im Winkel des pamphylischen Golfs gesucht werden dürften und vor Strabons Zeit schon verloren sein müßten' (E. Petersen) — und auf die Hafengelder und Zölle II Z. 31: quam legem portorieis terrestribus maritumeisque Termenses maiores Phisidae capiundeis intra suos fineis deixserint, ea lex ieis portorieis capiundeis esto, dum nei quid portori ab ieis capiatur, quei publica populi Romani vectigalia redempta habebunt; quos per eorum fineis publicanei ex eo vectigali transportabunt [eorum fructuum portorium Termenses ne capiunto, vgl. E. Petersen, Städte Pisidiens S. 27. Das SC über die Städte Plarasa und Aphrodisias OGI 455 sagt ihnen ungestörten Besitz zu *μεθ' ὧν κωμῶν χωρίων ὀχυρωμάτων ὀρῶν προσόδων πρὸς τὴν φιλίαν το[ῦ δήμου προσῆλθον]*.

Wären uns Bündnisverträge griechischer Städte, namentlich solcher, die auswärtige Besitzungen ihr eigen nannten, in größerer Zahl erhalten, so würde die Erwähnung der *πρόσοδοι* in den Bestimmungen über die Fälle, in denen Hilfe zur Pflicht wird, vielleicht auch eine häufigere sein. Jedenfalls verdient Be-

achtung, daß die Abmachungen der Rhodier mit den Hierapytniern hinsichtlich der *πρόσοδοι* der Rhodier einfach sagen: *εἴ τίς κα κτλ. τὰς ποθόδους κτλ. καταλύηι*, hinsichtlich derer der Hierapytnier aber ausführlicher mit einer Beschränkung: *εἰ δέ τίς κα τὰς ἀπὸ τοῦ δικαίου γινομένας ποθόδους ἐκ θαλάσσας παραιρῆται Ἱεραπυτνίων*; offenbar haben die Hierapytnier sich nicht mit den ihnen *ἀπὸ τοῦ δικαίου* zuteil werdenden Einkünften begnügt, aber auch die Früchte des Seeraubs ihnen zu garantieren, hatte Rhodos weder Veranlassung noch Neigung, und der Vertrag verpflichtet Hierapytna geradezu zur Mithilfe Z. 51 ff.: *εἴ κα συνιστᾶται λᾳστήρια ἐν Κρήται καὶ ἀγωνίζωνται Ῥόδιοι κατὰ θάλασσαν ποτὶ τοὺς λᾳστὰς ἢ τοὺς ὑποδεχομένους ἢ τοὺς συνεργοῦντας αὐτοῖς.*

Einen Zusatz, den ich sonst im Augenblicke in solcher Aufzählung der Bedingungen, die das Bündnis wirksam machen, nicht nachzuweisen vermag, enthält der jüngst *Ἐφημ. ἀρχ.* 1908 *σ.* 221 veröffentlichte Vertrag zwischen Lato und Eleutherna. Nach der Lesung des Herausgebers lauten Z. 12 ff.: *εἰ δέ τίς κεν ἐνβάλληι ἐς τ[ὰν Ἐλευθερναίων χώρ]αν ἢ ἀποτάμνηται ἢ φρώρια ἢ λιμέν[ας καταλαμβάνηι ἢ φ]θείρηι ἢ οἰκετηίαν ἢ πολεμῆι, β[οη]θέτ[ω ὁ Λάτιος κτλ.*; fast gleichlautend kehren diese Bestimmungen Z. 15 ff. in bezug auf die Hilfeleistung der Eleuthernaier für die Latier wieder. Doch sind Xanthudidis' Ergänzungen, wie das vor *οἰκετηίαν* überflüssige *ἢ* zeigt, nicht in Ordnung; vermutlich fehlt vor *φθείρηι*, oder z. B. *διαφ]θείρηι*, ein *ἢ οἰκετηίαν* entsprechendes Glied, auch heißt es in anderen Verträgen *ἀποτάμνεσθαι χώρας* und *φρώρια ἢ λιμένας* oder *φρώρια ἢ νάσος ἢ λιμένας καταλαμβάνεσθαι*, so z. B. GDI 5018 (OGI 153 Anm. 39) Z. 8 ff. und GDI 5075 Z. 5 f.; vgl. auch 5014 Z. 2. Da schon der Vertrag zwischen den Athenern und den Lakedaimoniern Thuk. V 23 die ersteren im Falle eines Aufstandes der Heloten zur Hilfeleistung verpflichtet: *ἢν δὲ ἡ δουλεία ἐπανιστῆται, ἐπικουρεῖν Ἀθηναίους Λακεδαιμονίοις παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν*, könnte man versucht sein, eine Bestimmung zu erwarten, die mit einer Aufwiegelung der *οἰκετεία* der vertragschließenden Städte rechnete, und *διαφ]θείρηι* zu ergänzen. Aristoteles hat in der Politik II p. 1269 a 36 ff. auseinandergesetzt, weshalb Aufstände der Unfreien in Thessalien und in Lakonien zu befürchten, in Kreta aber unerhört waren:

αἴτιον δ' ἴσως τὸ τὰς γειτνιώσας πόλεις καίπερ πολεμούσας ἀλλήλαις μηδεμίαν εἶναι σύμμαχον τοῖς ἀφισταμένοις διὰ τὸ μὴ συμφέρειν καὶ αὐταῖς κεκτημέναις περιοίκους. Es wäre an sich nicht verwunderlich, wenn in späterer Zeit auch die Kreter ihrer untertänigen Bevölkerung bei den ewigen Fehden der Städte nicht mehr sicher gewesen sein sollten (vgl. auch W. Bücher, Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129 v. Chr. S. 95). Doch macht die Ergänzung eines *ἢ οἰκετείαν* entsprechenden Gliedes vor *δια]φθείρηι* um so mehr Schwierigkeit, als durch die Präposition *διά* der schon an sich, wie der Vergleich mit anderen Zeilen zeigt, bescheiden bemessene Raum der Lücke noch mehr beschränkt wird. Ich glaube daher diese Vermutung abweisen und an *φθείρηι* festhalten zu sollen, in dem Sinne, in dem z. B. die Protogenesinschrift Sylloge 226 Z. 112 sagt: *ἐφθάρθαι μὲν τὴν οἰκετείαν ἅπασαν καὶ τοὺς τὴμ παρώρειαν οἰκοῦντας μιξέλληνας οὐκ ἐλάττους ὄντας τὸν ἀριθμὸν χιλίων καὶ πεντακοσίων τοὺς ἐν τῶι προτέρωι πολέμωι συμμαχήσαντας ἐν τῆι πόλει.* Vor *ἢ οἰκετείαν* wird dann wohl die Erwähnung des Landbesitzes, mit dem die *οἰκετεία* enge verbunden ist, zu erwarten und die ganze Bestimmung Z. 12 ff. zu lesen sein: *εἰ δέ τίς κεν ἐνβάλληι ἐς τ[ὰν τῶν Ἐλευθερναίων χώρα]ν ἢ ἀποτάμνηται ἢ φρώρια ἢ λιμέν[ας καταλαμβάνηι ἢ κλάρους φ]θείρηι ἢ οἰκετείαν ἢ πολεμῆι, βοηθέτ[ω* (zu dieser Schreibung vgl. J. Brause, Lautlehre der kretischen Dialekte S. 124 ff.) *κτλ.* Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die in den Berichten des Diodor XIII 50, 4 und Polybios I 40, 5 erwähnte Gegend *οἱ καλούμενοι Κλῆροι* bei Kyzikos (nach Pape-Benselers Wörterbuch der griechischen Eigennamen ein ‚See bei Kyzikos' !) ihren Namen doch offenkundig von den daselbst gelegenen Landlosen der Bürger von Kyzikos hat (vgl. über solche Ortsbezeichnungen BCH XII 271, REG XIX 235 f.; W. Schulze, Quaestiones epicae p. 298; H. Usener, Kleine Schriften I 137 u. a.).

Im Falle eines Versuches des Umsturzes der gesetzmäßig bestehenden Verfassung und der Einsetzung eines Tyrannen oder einer Oligarchie verpflichtet auch das Bündnis der Athener und der Thessaler zum Einschreiten IG II 5, 59 b (Sylloge 108) und das Bündnis mit den Arkadern usw. IG II 112 (Sylloge 105), vgl. P. Graetzel, Diss. Halens. VII 55, ebenso der Vertrag zwischen Smyrna und Magnesia OGI 229 Z. 65 ff.; auch die

Abmachungen Philipps II. mit den Hellenen schützen ebenso das makedonische Königtum wie *τὰς πολιτείας τὰς οὔσας παρ' ἑκάστοις ὅτε τοὺς ὅρκους τοὺς περὶ τῆς εἰρήνης ὤμνυον*, s. meine Attischen Urkunden I S. 6.

Die Zeilen 16 ff. sind unschwer und sicher zu ergänzen. Die Bestimmung *ἐκ τῆς ἑαυτῶν χώρας* Z. 16 fordert, daß die Hilfeleistung von dem eigenen Lande aus zu erfolgen hat, nicht von dem der *ἐπικαλεσάμενοι* aus; der Gegensatz ist in einer Stelle des Thukydides IV 61, 7 deutlich: *οὐ γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῶν ὁρμῶνται Ἀθηναῖοι, ἀλλ' ἐκ τῆς τῶν ἐπικαλεσαμένων.* So ist auch die in kretischen Bündnisverträgen nicht seltene Formel *ἀπὸ χώρας* zu verstehen, z. B. GDI 5039 Z. 17 *καὶ πολεμησῶ ἀπὸ χώρας παντὶ σθένει οὗ καὶ οἱ ἐπίπαντες Ἱεραπύτνιοι*, ebenso GDI 5024 Z. 10 und 69, 5041 Z. 16, 5075 Z. 7 und 10; nicht anders auch die bei Polybios mehrmals erscheinende Redensart *τὸν ἀπὸ τῆς χώρας πόλεμον ἐκφέρειν* IV 26, 2; IV 30, 2; XXXIX 3, 8. Fr. Krebs, Die Präpositionen bei Polybios (Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache I) S. 44 behauptet freilich, der Ausdruck bedeute ‚auf der Stelle, sogleich'; ‚IV 30, 3 werden diese Worte dem Aufschub eines Krieges, der zaudernden Kriegführung entgegengesetzt'. Polybios sagt: *οἱ δ' Ἀκαρνᾶνες τό τε δόγμα γνησίως συνεπεκύρωσαν καὶ τὸν ἀπὸ χώρας πόλεμον ἐξήνεγκαν τοῖς Αἰτωλοῖς· καίπερ τούτοις εἰ καί τισιν ἑτέροις δίκαιον ἦν συγγνώμην ἔχειν ὑπερτιθεμένοις καὶ καταμέλλουσι καὶ καθόλου δεδιόσι τὸν ἀπὸ τῶν ἀστυγειτόνων πόλεμον καὶ διὰ τὸ παρακεῖσθαι μὲν συντερμονοῦντας τῇ τῶν Αἰτωλῶν χώρᾳ, πολὺ δὲ μᾶλλον διὰ τὸ κατ' ἰδίαν εὐχειρώτους ὑπάρχειν, τὸ δὲ μέγιστον διὰ τὸ μικροῖς ἔμπροσθεν χρόνοις πεῖραν εἰληφέναι τῶν δεινοτάτων διὰ τὴν πρὸς Αἰτωλοὺς ἀπέχθειαν.* Allerdings ist das rühmenswerte Vorgehen der Akarnanen, ihr unmittelbares Eintreten in den Kampf, der zuwartenden Haltung anderer Bundesgenossen gegenübergestellt; aber darin besteht eben das Wesen des *ἀπὸ τῆς χώρας πόλεμος*, daß die durch den Beschluß, nach Kap. 26: *ὅπως κτλ. ἐκφέρωσι πάντες τοῖς Αἰτωλοῖς τὸν ἀπὸ τῆς χώρας πόλεμον* gebundenen Staaten alsbald, ein jeder von seinem Lande aus, die Feindseligkeiten eröffnen, Hilfstruppen in das Land der angegriffenen Bundesgenossen werfen und an dem Kriege teilnehmen, nicht aber im eigenen Lande vor einem Eingreifen erst den Einmarsch der

Feinde oder die Ereignisse auf anderen Kriegsschauplätzen abwarten.

Das Wort προσάγγελμα scheint, nach H. van Herwerdens Lexicon graecum suppletorium et dialecticum, ed. alt., bisher nur aus Pap. Oxyrh. III 520 Z. 2 bekannt. Zur Erwähnung des ἄγγελος, die ich vor der des πρεσβευτὴς ἢ γραμματοφόρος in Z. 20 ergänze, vgl. F. Poland, De legationibus Graecorum publicis p. 7 ff.; wie ich in meinen Beiträgen zur griechischen Inschriftenkunde S. 7 erwähnte, ist auch in der Überschrift IG I suppl. p. 129, 116 w des Beschlusses der Athener zu Ehren des Euagoras IG I 64 statt Πυϑ]αγγέλοι zu lesen: ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνα, ὁ δεῖνα —]ο ἄγγελοι, vgl. IG II 175 b.

In Z. 21 folgt offenbar die Bestimmung, daß dem die Hilfe beanspruchenden Teile auch die Führung zusteht; zweifelhaft kann nur sein, ob überhaupt oder nur in seinem Gebiete, wie dies (vgl. P. Graetzel, p. 64 f.) in dem Vertrage Thukydides V 47, 7: ἡ δὲ πόλις ἡ μεταπεμψαμένη τὴν ἡγεμονίαν ἐχέτω ὅταν ἐν τῇ αὑτῆς ὁ πόλεμος ᾖ· ἢν δέ ποι δόξῃ ταῖς πόλεσι κοινῇ στρατεύεσϑαι, τὸ ἴσον τῆς ἡγεμονίας μετεῖναι πάσαις ταῖς πόλεσιν, nach Xenophon Hell. VII 5, 3: περὶ μέντοι ἡγεμονίας αὐτόϑεν διεπράττοντο ὅπως ἐν τῇ ἑαυτῶν ἕκαστοι ἡγήσοιντο und laut der Urkunde IG II 57 b. 112 (Sylloge 105) Z. 34 f.: ἡγεμόνας δὲ εἶναι (oder ἡγεμονίαν δὲ ἔχειν) ἐ]ν τῆι αὑτῶν ἑκά-[στους in dem Vertrage zwischen Athen, den Arkadern usw. aus dem Jahre des Archon Molon 362/1 v. Chr. (F. Hiller von Gärtringen, Ath. Mitt. XXXVI 355) bedungen ist und nach der Ergänzung, die das Bruchstück I. v. Olympia 40 für Z. 38 f. ergibt, in dem Vertrage der Aitoler und Akarnanen aus Thermon Ἐφημ. ἀρχ. 1905 σ. 55 f.: ἁγείσϑων δὲ ἐν μὲν Αἰτωλίαι οἱ Αἰτωλοί, ἐν δὲ Ἀκαρνανία[ι ο]ἱ Ἀκαρνᾶνες, vgl. meine Bemerkungen Ἐφημ. ἀρχ. 1910 σ. 147 und Attische Urkunden I S. 37. Indes bleibt für die Ergänzung ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῶν χώ-ρ]ας ἡγήσονται οἱ ἐπικαλεσάμενοι nicht Raum, nur für τῆς δὲ βοηϑεί]ας oder συμμαχί]ας.

Die letzten Bestimmungen bürden den ἐπικαλεσάμενοι auch alle Kosten der Unternehmung auf. In Δ[Ε]ΟΝΤΕΣ Z. 22 steckt augenscheinlich δ[ιδ]όντες, in ΤΑΜΗΝΑΑΝΑ//// ΑΦΗΣΑΣΗΜΕ//// ΓΡΑΓ.ΙΝΤΕ//// nicht, wie Cousin umschreibt, κα]τὰ μῆνα ἀνα-[γρ]αφῆς ἀσημε . . ., sondern τὸ κα]τὰ μῆνα ἀνά[λωμα] ἀφ' ἧς

ἂν ἡμέ[ρας πα]ραγ[ένηται; nur durch ein Versehen können die auch sonst nicht völlig richtig abgeschriebenen Buchstaben, die auf ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας folgen (fehlt ἂν in Z. 19 ἀφ' ἧς ἡμέρας — vgl. H. Jacobsthal, Idg. Forsch. XXI Beiheft S. 116 und L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik S. 145 — auf dem Steine oder nur in der Abschrift?), im Abdruck in Klammern geraten sein. Die Anreihung des Nebensatzes: *διδόντες καὶ τὸ [γινόμενον κα]τὰ μῆνα ἀνάλωμα* an den Hauptsatz: *τὸν δ[ὲ* (etwa elf Buchstaben) *-ουσιν οἱ ἐπικαλεσάμενοι* zeigt, daß eine ergänzende Bestimmung folgte. Man mag zunächst *τὸν δ[ὲ μισθὸν παρέξ]ουσιν οἱ ἐπικαλεσάμενοι δ[ιδ]όντες καὶ τὸ [γινόμενον* oder *[ἐσόμενον κα]τὰ μῆνα ἀνά[λωμα]* versuchen. Die Forderung, daß die *ἐπικαλεσάμενοι* den Sold zu gewähren haben, bedarf aber des Zusatzes nicht, daß auch der monatliche Aufwand von den *ἐπικαλεσάμενοι* zu bestreiten sei, und *καί*, das etwas Neues einführen muß, wäre bei dieser Ergänzung überflüssig. Vielleicht ist von dem letzten Teil des Satzes auszugehen: *παρέ[ξ]ουσιν* . . ΤΩΙΤΑ . . . *νομένας*, der eine sehr allgemein gefaßte Bestimmung über die Kosten der Unternehmung zu enthalten scheint, da zu *τὰ[ς γι]νομένας* aller Wahrscheinlichkeit nach *[δαπάνας* oder *[δαπάνας πάσας* hinzuzudenken ist. Das vorangehende *[αὐ]τῶι* findet nur dann eine Beziehung, wenn nach *ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας παραγένηται* ein Wort wie z. B. *ὁ στρατὸς* oder *τὸ στράτευμα* ergänzt wird — freilich würde die zu Hilfe gesendete Mannschaft vielleicht passender als *βοήθεια, ἐπικουρία* oder *συμμαχία* bezeichnet sein — oder, wenn in der Lücke Z. 22 ein anderes Wort vorherging, auf das sich *αὐτῶι* beziehen kann. Vielleicht wird, nachdem im allgemeinen der Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Führung den *ἐπικαλεσάμενοι* zukommt, ihnen noch ausdrücklich die Bestellung eines *ἡγεμών* (für *παρέχειν* vgl. z. B. Sylloge 634 Z. 26, 503 Z. 16, Amer. Journ. of Arch. 1896 p. 188 n. 2 Z. 9, IG XII 2, 134 u. a.) aufgetragen, dem sie auch die für allen Aufwand des Krieges nötigen Gelder zur Verfügung zu stellen haben. Ich verhehle mir aber nicht, daß die Anreihung des zweiten Satzes *τὸν δὲ ἡγεμόνα παρέξ]ουσιν οἱ ἐπικαλεσάμενοι*, nachdem gerade . . *ἡγήσονται οἱ ἐπικαλεσάμενοι* gesagt war, und die doch leicht zu vermeidende Wiederholung der Worte *οἱ ἐπικαλεσάμενοι* wenig passend scheint und die Ungefälligkeit

der Fügung dadurch nur wenig gemildert wird, daß ich statt *καὶ τὸ [γινόμενον κα]τὰ μῆνα ἀνάλωμα*, was sich zunächst bietet, eine Bezugnahme auf den *ἡγεμών* einfügte: *καὶ τὸ [ὑπὲρ τούτου κα]τὰ μῆνα ἀνάλωμα*. Die Frage wird aufgeworfen werden dürfen, ob diese Ungefälligkeit nicht darauf zurückzuführen ist, daß der Fassung ein älterer Vertrag zugrunde liegt, bei seiner Erneuerung aber Bestimmungen, die ungeeignet schienen, ausgelassen wurden und Sätze, die in der Vorlage nicht unmittelbar aufeinanderfolgten, durch solche Kürzung aneinanderrückten.

13. Inschrift aus Ios.

Die Formel einer *εὐχή* zur Einleitung eines Beschlusses, die ich S. 15 in dem Vertrage der Städte Termessos und Adada vorausgesetzt und in athenischen und rhodischen Beschlüssen in vollem Wortlaut erhalten aufgezeigt habe, liegt auch in einer Urkunde von der Insel Ios vor (IG XII 5, 1 n. 8 und XII 5, 2 p. 303 n. 1009), die weder ausreichend noch richtig ergänzt worden ist.

ΣΤΩΙΤΕΔΙΙΤΩΙΠΟΛΙΕΙΚΑΙΤΗΙΑΘΗΝΑΙΤΙ///
ΑΣΙΚΑΙΠΑΣΑΙΣΕΠΑΓΑΘΗΙΤΥΧΗΙΚΑΙΣΩΤΗ
ΗΜΦΙΛΙΑΝΚΑΙΤΗΝΣΥΜΦΩΝΙΑΝΤΗΜΠΡΟΣΡ
ΑΘΑΚΑΙ//ΟΔΙΟΙΠΑΡΑΚΑΛΟΥΣΙΝΕΠΑΙΝΕΣΑΙΔ
ΩΝΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣΚΑΙΑΓΑΘΟΥΤΙΝΟΣΑΕΙΠΑ//////
ΩΙΑΠΟΚΟΜΙΣΑΙΔΕΤΟΝΣΤΕΦΑΝΟΝΕΙΣΡΟΔΟΝ
/////ΑΓΟΡΕΥΣΑΙΕΝΤΩΙΑΓΩΝΙΤΩΝΗΑΙΕΙ//////////Ω
////ΑΝΠΑΡΑΚΑΛΩΣΙΝΗΜΑΣΡΟΔΙΟΙΕΛΕΣΘΑ/////////ΙΔ
ΕΝΕΣΤΩΤΟΣΜΗΝΟΣΟΣΤΙΣΠΑΡΑΓΕΝ////////Ο
ΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝΤΑΙΣΠΟ//////

Die Herstellung, welche Hiller von Gärtringen IG XII 5, 8 versucht hat, rechnet mit dem Verlust von nur etwa zwanzig Buchstaben. Von vielen anderen Bedenken abgesehen, erweist sie sich schon dadurch als irrig, daß für den Eingang des Antrages vor *—ς τῶι τε Διὶ τῶι Πολιεῖ καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τ[ῆι Πολιάδι* und für die Nennung des Antragstellers kein Platz bleibt; auf einem anderen Steine kann der Anfang des Beschlusses

nicht gestanden haben, weil die Abschrift über der ersten Zeile freien Raum zeigt. Einige andere Ergänzungen sind, zum Teile nach P. Graindors Vorschlag BCH XXVIII 332, nunmehr IG XII 5, 2 p. 303 n. 1009 zu der dankenswerten Abbildung des Steines mitgeteilt. Aber auch sie scheitern daran, daß von einem nach Rhodos zu bringenden Kranze in Z. 6: *ἀποκομίσαι δὲ τὸν στέφανον εἰς Ῥόδον* nur die Rede sein kann, wenn seine Zuerkennung an die Rhodier schon ausgesprochen war. Diese Erwägung führt auf sehr lange Zeilen, wie sie übrigens auch andere Urkunden von den Anten und Wänden des Apollontempels in Ios zeigen (IG XII 5, 1 n. 2 ff. und 5, 2 p. 304 n. 1010. 1011 u. a.). Ich glaube auf Grund der Ergänzung eben der Z. 5/6 den Lücken ungefähr 45 Buchstaben zutrauen, die Zahl der Buchstaben in der Zeile auf etwa 80 veranschlagen zu können. So wird ausreichend Raum gewonnen, um anfangs der ersten Zeile den Namen des Antragstellers und *εἶπεν* (vgl. IG XII 5, 4) und eine passende Eröffnung des Satzes, dem die Götternamen angehören, unterzubringen. Mit willkürlicher Abteilung der Zeilen, die dem Namen des Antragstellers etwa acht Buchstaben läßt, versuche ich folgende Lesung (s. S. 26):

Wie Hiller von Gärtringen zu der Abbildung bemerkt, zeigt die Schrift, daß der Beschluß jedenfalls älter ist als das zweite Jahrhundert v. Chr., also nicht in die Zeiten von 196 bis 166 v. Chr. gehört, in denen Rhodos die führende Stellung unter den Inseln hatte (IG XII 5, 2 p. XVIII f. 1348—1358). Dieselbe Hand hat L. Graindor in der Inschrift IG XII 5, 2 p. 304 n. 1010 erkannt, einem Beschlusse, der einem Rhodier *Ἀντισθένης Ἀριστονίκου καθ' ὑοθεσίαν δὲ Χαρμοκλέους* gilt, einen Dexiphanes als Gesandten an die Rhodier nennt und sich demnach vielleicht auf dieselbe Angelegenheit bezieht. Treffen meine Ergänzungen zu, so bereitet der Beschluß IG XII 5, 8 unter Erneuerung des zwischen beiden Staaten bereits bestehenden freundschaftlichen Einvernehmens den Abschluß eines Bündnisses vor. Es lag nahe, diese Verhandlungen in das Jahr 201/0 v. Chr. zu verlegen, in dem die Rhodier, nachdem sie vor Athen als Bundesgenossen im Kampfe gegen Philipp V erschienen und dort mit ungewöhnlichen Ehren aufgenommen worden waren, von Aigina eine Fahrt nach Keos und durch

die Kykladen unternahmen (Polybios XVI 26, 10), und bevor mir die Schriftproben zu Gesicht kamen, hatte ich, wie W. König, Der Bund der Nesioten S. 39. 41 f., diese Ansetzung erwogen, die nun einer höheren wird weichen müssen. Hoffentlich ergibt sich durch den Vergleich mit anderen Schriftdenkmälern, deren noch zu wenige in Abbildungen vorliegen, und durch prosopographische Ermittelungen einmal eine genauere Bestimmung der Zeit, der die Inschrift von Ios angehört; einstweilen wäre es zwecklos, ihretwegen die Geschichte der griechischen Inselwelt im dritten vorchristlichen Jahrhundert, die zuletzt P. Roussel BCH XXXV 441 ff. behandelt hat, erneut zu erörtern.

Die versuchten Ergänzungen können selbstverständlich nur Möglichkeiten andeuten, da mehr als die Hälfte verloren ist. Unter den Göttern würde ich den *Ἀπόλλων Πύθιος*, aus dessen Heiligtum die Urkunde stammen wird (IG XII 5, 3. 4. 5. 9. 12. 1062. 1004. 1011), ungern vermissen, doch mutet seine Nennung mitsamt dem Beinamen der Lücke etwas zu viel Buchstaben zu. Zu Z. 2 vgl. OGI 2 (F. Solmsen, Inscr. gr. sel. 7) Z. 38 ff. *χυρωθέντος δὲ τῶ ψαφίσ[ματος ὑπὸ τῶ δάμω σύμπαντα] τὸν δᾶμον ἐν τᾶι εἰκοίσται τῶ μῆννος [πεδὰ τὰν θυσίαν εὔξασθαι τ]οῖς θέοισι ἐπὶ*

Ὁ δεῖνα εἶπεν· εὔξασθαι μὲν τοὺς ἱερεῖ]ς τῶι τε Διὶ τῶι Πολιεῖ καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τ[ῆι Πολιάδι καὶ τῶι Ἀπόλλωνι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς π]ᾶσι καὶ πάσαις ἐπ' ἀγαθῆι τύχηι καὶ σωτη[ρίαι καὶ εὐδαιμονίαι ἀνανεώσασθαι τὸν δῆμον τὸν Ἰητῶν τ]ὴμ φιλίαν καὶ τὴν συμφωνίαν τὴμ πρὸς Ῥ[οδίους ὑπάρχουσαν καὶ συμμαχίαν πρὸς αὐτοὺς ποιήσασθαι] καθὰ καὶ [Ῥ]όδιοι παρακαλοῦσιν· ἐπαινέσαι δ[ὲ τὸν δῆμον τὸν Ῥοδίων διότι φροντίζει τῆς τῶν νησιωτ]ῶν ἐλευθερίας καὶ ἀγαθοῦ τινος ἀεὶ πα[ραίτιος γίνεται, καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν χρυσῶι στεφάν]ωι· ἀποκομίσαι δὲ τὸν στέφανον εἰς Ῥόδον [καὶ παρακαλέσαι Ῥοδίους ἀποδέξασθαι αὐτὸν καὶ ἀν]αγορεῦσαι ἐν τῶι ἀγῶνι τῶν Ἡλιείω[ν . . . .]αν παρακαλῶσιν ἡμᾶς Ῥόδιοι· ἑλέσθαι δ[ὲ καὶ πρεσβευτὴν τὸν δῆμον καὶ ἀποστεῖλαι ἐντὸς τοῦ] ἐνεστῶτος μηνὸς ὅστις παραγενό[μενος εἰς Ῥόδον καὶ ἐπελθὼν ἐπὶ τὸν δῆμον διαλέξεται περὶ τῶν κοινῆι σ]υμφερόντων ταῖς πό[λεσιν κτλ.

σωτηρίαι καὶ εὐδαι[μονίαι τῶμ πολίταν πάντων] γενέσθαι τὰν διάλυσιν τοῖς κατελ[θόντεσσι καὶ τοῖς πρόσθε] ἐν τᾶι πόλι ἐόντεσσι, und CIG 3599 (W. Froehner, Inscriptions grecques du Louvre 37 und Ch. Michel, Recueil 731; A. Brückner, Troia und Ilion S. 466 zu N. 34) Z. 10: *ἀγαθῆι τύχηι ἐπὶ ὑγιείαι καὶ σωτηρίαι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς πᾶσι δεδόχθαι κτλ.* Nach den Zusammenstellungen solcher Formeln, die H. Swoboda, Griechische Volksbeschlüsse S. 8 f., W. Larfeld, Handbuch I 484 gegeben haben, sei noch auf meine Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde S. 198 f. 318 f. verwiesen; ich trage nach, daß mein Vorschlag, in dem Beschlusse der Pergamener Ath. Mitt. XXXII 257 ff. Sp. II Z. 42 *ἐπ' εὐτυχίᾳ καἰρήνῃ* statt *ἐν εὐτυχίᾳ κτλ.* zu lesen, von H. Hepding, Ath. Mitt. XXXV 414 gebilligt worden ist, und berichtige, daß für die Schreibung *καἰρήνῃ* L. Radermachers Ausführungen nicht Philol. N. F. XIV 493, sondern XIII 184 anzurufen waren.

Die Schwierigkeit, die in Z. 7 das Fehlen eines Objektes wie *αὐτόν* nach *ἀναγορεῦσαι* macht, habe ich durch Einschiebung eines vorhergehenden anderen Verbums zu umgehen versucht, erkläre aber den Wortlaut um so weniger verbürgen zu wollen, als ich die ergänzte Wendung sonst im Augenblick in Inschriften, in völlig entsprechendem Zusammenhange, nicht nachzuweisen vermag und die Vervollständigung des in Z. 8 Erhaltenen sich, für die Hauptsache gleichgiltig, auch in anderen Gedanken und Ausdrücken vollziehen läßt, z. B. im Sinne einer Erklärung bereitwilliger Erledigung aller allgemeinen oder besonderen Wünsche der Rhodier. Jedenfalls kann ich die IG XII 5, 2 p. 108 vorgeschlagene Ergänzung Z. 7 f.: *ἀποκομίσαι δὲ καὶ τὸν στέφανον εἰς Ῥόδον [ἀξιώσοντα καὶ Ῥοδίους αὐτὸν ἀν]αγορεῦσαι ἐν τῶι ἀγῶνι τῶν Ἡλιείων· ἀναγορεῦσαι δὲ καὶ παρ' ἡμῖν ὅτ]αν παρακαλῶσιν ἡμᾶς Ῥόδιοι* nicht befriedigend finden. Die Wendung, die ich in der letzten Zeile ergänzte: *περὶ τῶν κοινῆι σ]υμφερόντων ταῖς πόλεσιν* findet sich, von Aug. Schulte in seiner Dissertation De ratione quae intercedit inter Polybium et tabulas publicas, Halle 1909 nicht berücksichtigt, z. B. Demosthenes XVIII 109: *ἀντὶ τῶν κοινῇ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι συμφερόντων*; Polybios IV 22, 2 und XX 3, 1; Diodor XX 46, 5: *συνέδρους συστήσασθαι τοὺς βουλευσομένους κοινῇ περὶ τῶν τῇ Ἑλλάδι συμφερόντων*, fr. XXXIV. XXXV 39, XXXVIII. XXXIX

2, 3 und in dem Beschlusse der Gortynier Inschriften von Magnesia 65 a (GDI 5153) + 75 Z. 12 nach der Ergänzung, die ich in meinen Attischen Urkunden I 53 f. zu vorläufiger Berichtigung der Lesung und Herstellung vortrage, die P. Deiters, Rhein. Mus. LIX 565 ff. auf Grund der von mir erkannten Zusammengehörigkeit der Bruchstücke Inschriften von Magnesia 65 a + 75, 76 + 65 b versucht hat.

14. Inschrift aus Thasos.

Dieselbe Formel der Anordnung eines Gebetes oder Gelübdes findet sich, wie S. 16 bemerkt, auch in einem Beschlusse der Thasier IG XII 8, 264, der, sehr verstümmelt und bisher unergänzt, trotz der Zweifel, die den Umständen nach bleiben müssen, einen Versuch der Herstellung lohnt.

ΤΗΙΒΟΛΗΙΤΥΧΗΙΑΓΑΘΗΙ∠
ΜΕΤΕΧΟΣΙΝΕΙΔΕΤΙΣΕΣΤΙΝΗΙ
ΙΝΤΩΙ ΗΝΙΤΩΙΕΚΑΤΟΜΒΑΙΩΝΙΙ
ΑΙΚΑΘΑΠΕΡΤΩΜΒΙΑΙΩΝΗΝΔΕΤΑΥ
ΜΑΝΤΟΗΝΔΕΤΙΣΤΑΥΤΑΑΝΑΔΗΜΙΟΡ
ΚΑΙΤΑΔΟΞΑΝΤΑΑΚΥΡΑΕΙΝΑΙ
ΕΔΟΞΕΝΤΩΙΔΗΜΩΙΤΑΜΕΝΑΛΛΑΚΑΘ
ΙΤΟΙΣΑΛΛΟΙΣΘΕΟΙΣΠΑΣΙΝΑΓΑΘ
ΣΙΩΓΓΥΝΑΙΚΩΝΕΙΣΙΝΤΟΤΟΣΘΑ
ΠΑΝΤΩΝΟΣΩΜΠΕΡΚΑΙΤΟΙΣΑΛΛ <Ι
ΣΙΝΤΟΙΣΑΛΛΟΙΣΘΑΣΙΟΙΣΟΡΚΩ ΑΥΤ
ΟΣΤΟΝΝΟΜΟΝΤΟΝΤΗΣΑΤΙΜΙΗΣΤΟΔΕΤΟΨΙ
ΚΑΙΚΑΘΕΛΕΝΤΟΣΠΡΟΣΤΑΤΑΣΚΑΙΤΟΓΓΡΑ
ΚΑΙΤΟΝΙΡΟΠΟΙΟΝΕΠΙΤΟΗΡΑΚΛΕΟΣΤΟΙΡ
ΥΤΑΚΑΙΤΗΙΣΓΥΝΑΙΞΙΝΟΣΔΑΜΠΑΡΑΤΑΥ‾
ΚΑΙΤΑΧΡΗΜΑΤΑΑΥΤΟΙΡΑΕΣΤΩΤΟΗΡΑΚΛΕ

Von K. F. Kinch schon vor Jahren abgeschrieben (vgl. O. Hoffmann, Gr. D. III 37, 73), hat der Stein nach Aussage C. Fredrichs, der ihn im Kastro von Thasos wiederentdeckte (Ath. Mitt. XXXIII 226), einst der Mauer eines Tempels, und zwar eines Tempels der Burg angehört. Da aber die Anordnung in Z. 14: *καὶ τὸν ἱροποιὸν ἐπὶ τõ Ἡρακλέος τὸ ἱ[ρὸν* kaum anders als von der Aufzeichnung des Beschlusses selbst verstanden werden kann (vgl. z. B. IG XII 5, 1 n. 2 ff.; 2 p. 300 n. 1001.

1002 u. s.) und das Heiligtum des Herakles, das bedeutendste der Stadt, von Fredrich selbst (a. a. O. S. 235) nicht auf der Burg gesucht, sondern in der Unterstadt angesetzt, der Tempel auf der Burg dagegen der Athene zugeschrieben wird (a. a. O. S. 226), scheint diese Inschrift wie eine andere (IG XII 8, 268), die, jetzt in einem Turm der Burg verbaut, aus dem ebenfalls in der Unterstadt gelegenen Heiligtum des Apollon stammt, aus dieser in das mittelalterliche Kastell und Dorf verschleppt zu sein.

Den Gegenstand des Beschlusses hat der Herausgeber folgendermaßen bezeichnet: ‚Agitur de civitate conferenda. Senatus propositum a populo liberalius redditur. Videntur inter cives recipi cum alii tum filii peregrinorum e Thasiis feminis suscepti. Augentur etiam poenae eis qui contra hanc legem fecerint propositae.‘ ‚Permulta ad dextram desunt. V. 5. 13 rescinditur prius decretum [ἐπ' Ἀδει- vel Ἀπη]μάντο. Ἀναδημιουργεῖν „actione publica rescindere“, bene Graecum, sed novum videtur.‘

Um die Länge der Zeilen zu ermitteln, bin ich von den nebensächlichen Bestimmungen ausgegangen, die in den Z. 4 ff. des Ratsbeschlusses, 12 ff. des Volksbeschlusses enthalten sind; es wird nicht nötig sein, die Erwägungen zu wiederholen, die zu der Annahme von je 58 Buchstaben in der Zeile geführt haben. Dieser Rechnung nach liegt nur die Hälfte der beiden Beschlüsse vor. In beiden sind Reste einer Formel erkennbar, durch die Gleichstellung mit den übrigen Thasiern ausgesprochen wird: Z. 2 *μετέχοσιν*, Z. 10 *πάντων ὅσωμπερ καὶ τοῖς ἄλλ[οις Θασ]ίοις*, vgl. Demosthenes XXIII 65: *ἡμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Χαρίδημον ἐποιησάμεθα πολίτην καὶ διὰ τῆς δωρειᾶς ταύτης μετεδώκαμεν αὐτῷ καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων καὶ νομίμων καὶ πάντων ὅσωμπερ αὐτοῖς μέτεστιν ἡμῖν*. Über diese Formeln hat E. Szanto, Das griechische Bürgerrecht S. 11 ff. gehandelt; ich füge aus der Fülle von Nachträgen, die der Zuwachs an Urkunden zu den von ihm beigebrachten Nachweisen zu geben erlaubt, nur einige hinzu: Inschriften von Magnesia 3 Z. 12 *δεδόσθαι δὲ αὐτῶι πολιτείαν καὶ ἔγκτησιν καὶ ἱερῶν καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων μετοχὴν ὧν καὶ οἱ ἄλλοι Μάγνητες μετέχουσιν*, 5 Z. 27 *εἶναι δ' αὐτῶι καὶ ἱερῶν μετοχὴν ὧν ἂν καὶ οἱ ἄλλοι Μάγνητες μετέχωσιν*, 7 Z. 16, 9 Z. 22, 11 Z. 20 u. s.; Inschriften

von Priene 6 Z. 12 *δεδόσθαι δὲ αὐτῶι καὶ πολιτεί̣αν καὶ ἱερῶν μετουσίαν καὶ ἀρχείων*, 7 Z. 15 (ohne Erwähnung der *πολιτεία*, ebenso 8 Z. 40), *ἱε[ρῶγ καὶ ἀρχείωγ καὶ τῶν] ἄλλωμ μετουσίαν* 9 Z. 1, 10 Z. 13, 12 Z. 22 mit meiner Verbesserung Wiener Studien XXIX 4; die durch ihre Hyperdorismen merkwürdige Inschrift aus Chersonesos, die B. Latyschew im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung N. S. VIII (1907 Nr. 3) 4 S. 140 f. veröffentlicht hat, sagt Z. 14: *μετοχ]άν τε πάντων τῶν ἐν τᾷ πόλει ὧν καὶ τοῖς ἐνφύ[τοις τ]ῶν ἀστῶν μέτεστιν* (hat der Steinmetz, da die Abbildung nach *ἐνφυ-* noch einen senkrechten Strich vor dem Bruche zeigt und *ἐνφύ[τ | οις* gegen die sonst durchgeführte Silbenteilung verstößt, mit Einschub eines Ny *ἐνφύ[ν|τοις* geschrieben oder, eben um dieser Rechnung zu tragen, einen Buchstaben unvollendet gelassen?). In dem nach dem Ratsbeschluß verzeichneten Volksbeschluß geht der Formel, die von der Teilnahme an allen Rechten der übrigen Thasier handelt, die Bestimmung voran: *[ὅσοι* oder wie immer *ἐκ Θα]σίωγ γυναικῶν εἰσιν, τότος Θάσιος εἶναι*, in der dieselbe Formel verwendet ist, wie z. B. in dem Beschlusse der Athener über die Aufnahme der Samier in die athenische Bürgerschaft Sylloge 56 Z. 12 *Σαμίος Ἀθηναίος ἔναι* und in anderen Beschlüssen, welche das Bürgerrecht an Massen erteilen, vgl. E. Szanto, Das griechische Bürgerrecht S. 10 f.

Wie durch diesen Volksbeschluß entweder allen oder nur gewissen Söhnen thasischer Bürgerstöchter, doch wohl in einer Zeit, in der schwere Kämpfe den männlichen Teil der Bürgerschaft sehr vermindert hatten, das thasische Bürgerrecht zuerkannt wird, so hat die Stadt Phalanna durch den zuerst von W. Dittenberger, Observationes epigraphicae p. IV richtig gedeuteten, von E. Szanto, Griechisches Bürgerrecht S. 59 f. in diesem Zusammenhange nicht berücksichtigten Beschluß IG IX 2, 1228 den Perrhaibern, Dolopern, Ainianen, Achaiern, Magneten *καὶ τοῖς ἐς τᾶν Φαλανναιᾶν*, die sich melden und die Dokimasie bestehen, das Bürgerrecht verliehen. Aristoteles' Bemerkungen über eine solche Ausdehnung des Bürgerrechtes, Politik III 1278 a 26, sind so lehrreich, daß ich mich nicht enthalten kann, sie herzusetzen: *ἐν πολλαῖς δὲ πολιτείαις προςεφέλκεται καὶ τῶν ξένων ὁ νόμος· ὁ γὰρ ἐκ πολίτιδος* (vgl.

W. Dittenberger zu Sylloge 472) *ἔν τισι δημοκρατίαις πολίτης ἐστίν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς νόθους τοῖς πολλοῖς· οὐ μὴν ἀλλ' ἐπεὶ δι' ἔνδειαν τῶν γνησίων πολιτῶν ποιοῦνται πολίτας τοὺς τοιούτους (διὰ γὰρ ὀλιγανθρωπίαν οὕτω χρῶνται τοῖς νόμοις), εὐποροῦντες δὴ ὄχλου κατὰ μικρὸν παραιροῦνται τοὺς ἐκ δούλου πρῶτον ἢ δούλης, εἶτα τοὺς ἀπὸ γυναικῶν, τέλος δὲ μόνον τοὺς ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν πολίτας ποιοῦσιν.*

Eine Nachtragsbestimmung des Volksbeschlusses mit Sicherheit zu ergänzen, Z. 14 f.: *εἶναι δὲ τα]ῦτα καὶ τῆις γυναιξίν*, sichert auch den Frauen, die Ehen von Thasierinnen mit gewissen Nichtbürgern entstammen, das Bürgerrecht zu. Dative auf *-ηις* begegnen auch in dem früher erwähnten Bündnisvertrage zwischen Paros und Thasos IG XII 5, 109 Z. 5 und 7.

Offenbar auf denselben Gegenstand bezüglich, unterscheiden sich der Ratsbeschluß und der ausdrücklich als Zusatzantrag zu dem Ratsbeschlusse gekennzeichnete Volksbeschluß dadurch, daß dieser sowohl den hauptsächlichen Bestimmungen wie den an sie anschließenden Verfügungen eine ausführlichere Fassung gibt und die ersteren feierlich durch die Anordnung einer *εὐχή* einleitet, ferner dadurch, daß die Sätze des Ratsbeschlusses *εἰ δέ τίς ἐστιν* Η ι — — — *ἐν τῶι μηνὶ τῶι Ἑκατομβαιῶνι* Ι — — — *-ναι καθάπερ τῶμ βιαίων* in dem Volksbeschlusse kein sichtliches Gegenstück, oder doch nur in ganz verändertem Ausdrucke, finden und daß der Satz des Volksbeschlusses: *εἶναι δὲ τα]ῦτα καὶ τῆις γυναιξίν* in dem Ratsbeschlusse fehlt. Leider sind gerade die hauptsächlichen Bestimmungen infolge der Verstümmelung, die sie erfahren haben, nicht mit Sicherheit herzustellen. Vor allem hält es schwer, in dem ersten Satze des Ratsbeschlusses eine Formel unterzubringen, die in Übereinstimmung mit Z. 9 die Verleihung des Bürgerrechtes an die *ὅσοι ἐκ Θασίωγ γυναικῶν εἰσιν* in der durch den Raum geforderten Kürze und doch befriedigend zum Ausdruck brächte. Der Lesung: *τύχηι ἀγαθῆι [μετέχεν τὸς* oder *μετεῖναι τοῖς ἐκ Θασίωγ γυναικῶν πάντων ὅσωμπερ Θάσιοι] μετέχοσιν* steht entgegen, daß der Buchstabe nach *ἀγαθῆι* der Abschrift nach Delta ist; für *δ[ὸναι* oder *δε[δόσθαι τοῖς ἐκ Θ. γ. μετοχὴν* (oder *μετουσίην*) *ὧν* (oder *ὧμπερ, ὅσωμπερ*) *Θάσιοι] μετέχοσιν* reicht der Raum nicht; nur für: *δ[ὸναι τοῖς ἐκ Θασίωγ γυναικῶν ὧμπερ Θάσιοι] μετέχοσιν*, und diese Formel scheint

zwar verständlich, aber doch, irre ich nicht, anderwärts nicht nachzuweisen. Auch deutet das nachdrückliche *τότος* im Ratsbeschlusse auf eine irgendwie beschränkte, nicht auf eine völlig allgemeine Fassung des vorangehenden mit *ἐκ Θα[σίωγ γυναικῶν εἰσιν* schließenden Satzes. Ich bin daher auf die Vermutung verfallen, daß in Z.' 1 nach *δ[õναι* oder *δ[εδόσθαι* nicht *τοῖς ἐκ Θασίωγ γυναικῶν*, sondern eine kürzere Bezeichnung der mit dem Bürgerrechte zu Beschenkenden gestanden habe, daß dieses durch den Ratsbeschluß nicht den Söhnen von Thasierinnen schlechtweg, sondern den Bürgern eines mit Thasos enge verbundenen Gemeinwesens, durch den Volksbeschluß nur den Söhnen und Töchtern von Thasierinnen und Bürgern dieses Gemeinwesens verliehen worden und dieses Gemeinwesen wohl die bekannte Tochterstadt von Thasos, *Νεάπολις παρὰ Θάσον* (C. Fredrich, IG XII 8 p. 80), sei. Über die Beziehungen, die zu Ende des fünften Jahrhunderts zwischen Thasos und Neapolis bestanden, haben uns drei Urkunden aufgeklärt. Der Beschluß der Athener IG I suppl. p. 16, 51 (Sylloge 49, mit meinen Bemerkungen Gött. gel. Anz. 1903 S. 776 ff. und weiteren Ergänzungen in Ch. Michels Recueil 1434) zeigt, daß die Neopoliten Athen auch nach dem Abfall ihrer Mutterstadt im Jahre 412/1 v. Chr., trotz eigener schwerer Bedrängnis (s. nun auch Ed. Meyer, Theopomps Hellenika S. 47), treu blieben und sogar an der Belagerung von Thasos teilnahmen. Die von E. Jacobs, Ath. Mitt. XXII 124 aus Cyriacus' Papieren veröffentlichte Inschrift IG XII 8, 263 lehrt, daß um diese Zeit durch einen Beschluß der dreihundert Oligarchen in Thasos die Güter ihrer Gegner, mehrerer Thasier und zweier Neopoliten, eingezogen worden sind. Ferner hat sich auf Paros ein Vertrag der Thasier und Neopoliten mit Paros gefunden IG XII 5, 109, der, wie der Herausgeber, O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVII 273 ff. richtig erkannt hat, sich gegen Athen richtet, also von den in Thasos und in Paros zur Herrschaft gelangten Oligarchen, ebenfalls im Jahre 412/1 v. Chr., geschlossen worden ist; die Neopoliten, die bei diesem Anlaß in Verbindung mit den Thasiern erscheinen, werden die das Gemeinwesen vertretenden, aus Neapolis nach Thasos geflüchteten Anhänger der oligarchischen, Athen feindlichen Partei sein. Ohne auf die wechselvolle Geschichte der Insel in den Jahren 412 bis 375

v. Chr. einzugehen, darf ich es als an sich sehr glaublich bezeichnen, daß sich in diesen Zeiten schwerer Kämpfe die Bürgerschaft von Thasos durch Aufnahme von Gesinnungsgenossen aus Neapolis, Angehörigen der herrschenden oder auch der verbannten Bürgerschaft, verstärkt hat. Eine enge Verbindung beider Städte bezeugen die schon erwähnten Inschriften IG XII 5, 109 und XII 8, 263 und Heiraten von Neopoliten und Thasierinnen konnten bei den alten, wenn auch durch die verschiedene Stellung Athen gegenüber gelegentlich sehr gestörten Beziehungen nicht ausbleiben. Unter der Voraussetzung, daß durch die Beschlüsse IG XII 8, 264 den Neopoliten — oder wenigstens denen, die aus Ehen mit Thasierinnen hervorgegangen waren — das Bürgerrecht verliehen wurde, lassen sich folgende Ergänzungen versuchen:

Z. 1 f. *Ἔδοξεν] τῆι βολῆι τύχηι ἀγαθῆι δ[ῶναι Νεοπολίτῃς μετοχὴν ὅσωμπερ* (oder *μετουσίην ὧμπερ*) *Θάσιοι μετέχοσιν,*

Z. 7 f. *Ἔδοξεν τῶι δήμωι · τὰ μὲν ἄλλα καθ[άπερ τῆι βολῆι · εὔξασθαι δὲ τῶι Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσιν · ἀγαθ[ῆι τύχηι . . . . .· ὁπόσοι Νεοπολιτέων ἐκ Θασίωγ γυναικῶν εἰσίν, τότος Θα[σίος εἶναι καὶ μετεῖναι αὐτοῖς καὶ παισὶ πάντων ὅσωμπερ καὶ τοῖς ἄλλ[οις Θα]σ[ίοις μέτεστιν.*

Ist dies der Sinn der Sätze, so beschränkt der Volksbeschluß die durch den Ratsbeschluß beantragte Erteilung des Bürgerrechtes an alle Neopoliten auf die Söhne von Thasierinnen. Nach *τὰ μὲν ἄλλα κτλ.*, *εὔξασθαι δέ* scheint die asyndetische Einführung des wichtigsten Satzes des ganzen Beschlusses: *ὅσοι* oder *ὁπόσοι Νεοπολιτέων* minder angemessen als die Wiederholung des *δέ*, sei es nach *ὅσοι* oder *ὁπόσοι*, sei es nach einem zu ergänzenden Verbum, das dem folgenden *τότος Θασίος εἶναι* übergeordnet wäre. Ein solches Verbum läßt sich nur einfügen, wenn auf einen Zusatz wie *Νεοπολιτέων* verzichtet und etwas umständlich geschrieben wird: *ἀγαθ[ῆι τύχηι δὲ τõ δήμο δεδόχθαι ὁπόσοι ἐκ Θα]σίωγ γυναικῶν εἰσιν κτλ.*; wer auf Grund dieser Lesung den ersten Satz des Ratsbeschlusses herstellt, wird für ihn nur eine Fassung finden: *τύχηι ἀγαθῆι δ[ῶναι τοῖς ἐκ Θα-*

σίωγ γυναικῶν ὥμπερ Θάσιοι] μετέχοσιν, die mir, weil sonst, wie schon erwähnt, nicht bezeugt, als nicht unbedenklich gilt, so sehr sie dem Wunsche, Rats- und Volksbeschluß in ihren hauptsächlichsten Bestimmungen gleichbedeutend zu gestalten, entgegenkommt. Die Ergänzung in Z. 7 ergibt eine Stelle zu viel, in Z. 8 bleibt nach *ἀγαθῆι τύχηι δέ* und einem Zusatze wie *τõ δήμο* oder *Θασίων* vor *ὅσοι* zwar für *Νεοπολιτῶν*, aber nicht für *Νεοπολιτέων* Raum. Wird auf einen solchen Zusatz zu *ἀγαθῆι τύχηι* verzichtet, so füllt *ὁπόσοι μὲν* die Lücke. Mit allem Vorbehalte sei auf Grund dieser Erwägungen folgende Herstellung der Urkunde mitgeteilt:

῎Εδοξεν] τῆι βολῆι τύχηι ἀγαθῆι δ[õναι Νεοπολίτηις μετοχὴν ὅσωμπερ Θάσ-
ιοι] μετέχοσιν · εἰ δέ τίς ἐστιν Η Ι . . . .
. . *ἐν τῶι [μ]ηνὶ τῶι Ἑκατομβαιῶνι* Ι[. . . . . *τὰς (δὲ?) δίκας? εἶ-*
ν]αι καθάπερ τῶμ βιαίων · ἢν δὲ ταῦ[τα δόξηι, καθελε̃ν τὸ ψήφισμα τὸ περὶ Ἀπη-
μάντο · ἢν δέ τις ταῦτα ἀναδημιορ[γήσηι ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, αὐτόν τε ἄτιμον
καὶ τὰ δόξαντα ἄκυρα εἶναι .
῎Εδοξεν τῶι δήμωι · τὰ μὲν ἄλλα καθ[άπερ τῆι βολῆι · εὔξασθαι δὲ τῶι Ἡρακλεῖ κα-
ὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσιν · ἀγαθ[ῆι τύχηι δὲ, ὁπόσοι μὲν Νεοπολιτέων ἐκ Θα-
σίωγ γυναικῶν εἰσίν, τόσος Θα[σίος εἶναι καὶ μετεῖναι αὐτοῖς καὶ παισὶ
πάντων ὅσωμπερ καὶ τοῖς ἄλλ[οις Θα]σ[ίοις μέτεστιν, καὶ ὅταν ἐς τὸ αὐτὸ ἴω-
σιν τοῖς ἄλλοις Θασίοις, ὀρκῶ[σαι] αὐτ[ὸς κατὰ τὸν νόμον · προσγράψαι δὲ πρ-
ὸς τὸν νόμον τὸν τῆς ἀτιμίης τόδε τὸ ψ[ήφισμα ἐν τῆι ἀγορῆι καὶ ἐν λιμένι
καὶ καθελε̃ν τὸς προστάτας καὶ τὸγ γρα[μματέα τὸ περὶ Ἀπημάντο ψήφισμα
καὶ τὸν ἱροποιὸν ἐπὶ τõ Ἡρακλέος τὸ ἱ[ρὸν ἀναγράψαι ταῦτα · εἶναι δὲ τα-
ῦτα καὶ τῆις γυναιξίν · ὃς δ' ἂμ παρὰ ταῦτ[α ποιήσηι ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, ἄτιμος
καὶ τὰ χρήματα αὐτõ ἱρὰ ἔστω τõ Ἡρακλέ[ος .

Die übrigen Anordnungen beider Beschlüsse bieten, mit Ausnahme der Bestimmungen der Zeilen 2 ff. des Ratsbeschlusses, dem Verständnis und der Ergänzung wenig Schwierigkeit. Wenn nach Z. 2 ff. in besonderen Fällen, die ein leider nicht zu ergänzender Bedingungssatz kennzeichnet: *εἰ δέ τίς ἐστιν* Η Ι —, Klagen ebenso wie die *τῶμ βιαίων* behandelt werden sollen, so wird vielleicht daran zu erinnern sein, daß die *δίκη βιαίων* gegen gesetzwidrige *ἀφαίρεσις εἰς ἐλευθερίαν* in Anwendung gebracht wurde (Platon *Νόμοι* 914 e; über Lysias 23. Rede gegen

Pankleon vgl. U. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 365; H. F. Hitzig, Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., roman. Abt. XXVIII 221); zu Th. Thalheims Ausführungen RE III 380 f. und H. Lipsius' jüngst erschienener Darlegung ‚Das attische Recht' usw. II 625. 639 ff. sei nachgetragen, daß auch eine Inschrift aus Priene 44 Z. 18 von solchen *δίκαι* spricht: *διότι τὰς δίκας ἴσως καὶ δικαίως ἁπάσας ἔκριναν τάς τε τῶμ παρανόμων καὶ τὰς τῶμ βιαίων.* Schwerlich läßt sich in diesen Zeilen des Ratsbeschlusses eine Bestimmung unterbringen, die der des Volksbeschlusses über die Vereidigung der neuen Bürger entspräche. Daß die Verfügung, die in Z. 4 dem Satze *ἢν δὲ ταῦ[τα* folgte, in Z. 13: *καὶ καθελε̃ν τὸς προστάτας· καὶ τὸγ γρα[μματέα* wiederkehrt, hat bereits C. Fredrich hervorgehoben, der auch zu Anfang von Z. 5 den Namen *Ἀδει]μάντο* oder *Ἀπη]μάντο* erkannt und in Z. 13 ergänzt hat. Ein *Ἀδείμαντος Ποσειδίππου* begegnet IG XII 8, 376 in einer Liste aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts, ein *Ἀδείμαντος Φιλωνίδου* IG XII 8, 292 Z. 11 als *θεωρός* in sehr viel späterer Zeit. Mit *ἐπὶ* verbunden könnte der Name der Bezeichnung des Beschlusses nach seinem Urheber oder seiner Zeit dienen und in Z. 4 gelesen werden: *ἢν δὲ ταῦ[τα δόξηι, καθελε̃ν τὸ ψήφισμα τὸ ἐπὶ Ἀδει]μάντο*, in Z. 13: *καὶ καθελε̃ν τὸς προστάτας καὶ τὸγ γρ[αμματέα* (Fredrich schreibt *γρ[αφέα*) *τὸ ἐπὶ Ἀδειμάντο ψήφισμα*]; scriptio plena wird gerade vor Eigennamen bevorzugt, vgl. Urk. dram. Auff. S. 217. Für die Einsetzung des anderen Namen, *Ἀπήμαντος*, fällt sehr ins Gewicht, daß Träger dieses Namens in den Wirren, deren Schauplatz Thasos am Ende des fünften und zu Anfang des vierten Jahrhunderts war (vgl. Eranos Vindobonensis p. 241 ff.; P. Foucart, Rev. de philol. XXVII 219 ff.), eine Rolle gespielt haben. Den fünf Söhnen eines *Ἀπήμαντος*, namens *Ἀμύντωρ* (vgl. IG II 4, in berichtigter Lesung IG XII 8 p. 78 und in Ch. Michels Recueil 1441), *Εὐρύπυλος*, *Ἀργεῖος*, *Λόκρος*, *Ἄλκιμος* erneuerten die Athener durch den Beschluß IG II 3 (Sylloge 59) nach dem Tode des Vaters die Proxenie und die von den Dreißig beseitigte Stele; ein *Ἀπήμαντος Φίλωνος*, von dem sich leider nicht sagen läßt, ob er mit dem Vater der fünf Söhne identisch ist, und ein *Ἀπήμαντος Νεοπολίτης* erscheinen unter den Anhängern der Athener, deren Besitz laut der Urkunde IG XII 8,

263 im Jahre 412/1 *κατὰ τὸν ἔδον τῶν τριηκοσίων* dem Apollon zugesprochen wurde. Schließlich begegnet in einer Theorenliste, die C. Fredrich um 380 v. Chr. setzt, IG XII 8, 277 Z. 100 ein *Ἀριστομένης Ἀπημάντου*. Es liegt nahe, je nach der Zeit, nach den Umständen und den Absichten, unter denen die Beschlüsse IG XII 8, 264 entstanden gedacht werden, in dem in Verbindung mit einem früheren Beschlusse gegensätzlichen Inhaltes genannten *Ἀπή]μαντος* einen der Thasier zu sehen, die als Athenerfreunde bekannt sind, oder den Neopoliten desselben Namens, falls richtig erraten ist, daß sich unsere Beschlüsse auf Neopoliten beziehen.

In Z. 5 f. ist mit Verwendung eines neuen Wortes das Verbot einer Aufhebung der vorliegenden Bestimmung ausgesprochen: *ἢν δέ τις ταῦτα ἀναδη[μιοργήσῃ*, vgl. in dem Beschlusse aus Issa, Abh. d. archeol.-epigr. Sem. XIII 22 Z. 2 *εἰ δέ τίς κα λύσῃ κτλ.*; ein zu diesem Zwecke gefaßter Beschluß wird ungiltig erklärt: *καὶ τὰ δόξαντα ἄκυρα εἶναι* und dem *ἀναδημιοργήσας*, wenn meine Ergänzungen richtig sind, Atimie angedroht. Der Volksbeschluß richtet sich mit der Bestimmung in Z. 15: *ὃς δ' ἂμ παρὰ ταῦ[τα κτλ.* anscheinend allgemein gegen den Dawiderhandelnden und fügt zu der Strafe der Atimie noch ausdrücklich die Einziehung des Besitzes: *καὶ τὰ χρήματα αὐτõ ἱρὰ ἔστω τõ Ἡρακλέ[ος*. Diese feierlichen Vorkehrungen lehren, wie nunmehr Br. Keil, Griechische Staatsaltertümer S. 352 f. und G. Busolt, Griechische Staatskunde (in I. v. Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft IV 1, 1³) S. 463 f. ausführen, daß wir es nicht mit einem bloßen Psephisma, das durch ein anderes ohne weiteres aufgehoben werden konnte, sondern mit einem Gesetze zu tun haben, das ewige Giltigkeit besitzen sollte. Als Vorarbeit zu einer Sammlung griechischer Gesetze und Verordnungen, die längst eine Forderung der Wissenschaft ist, wird es von Wert sein, die Strafandrohungen griechischer Beschlüsse gegen Nichtbeobachtung, die Verwünschungen derer, die eine Aufhebung oder Abänderung beantragen, befürworten, zur Abstimmung bringen usw., zusammenzustellen; ich begnüge mich von neuen Beispielen auf die Beschlüsse aus Milet über die Stiftung des Eudemos (E. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen S. 2 ff. Z. 65 ff. und S. 19 f.) und über eine Getreidespende aus den Zinsen einer

von König Eumenes geschenkten Summe (Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Milet und Didyma, Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911, S. 27 ff.) Z. 41 und auf das Gesetz des Apellias aus Erythrai (U. v. Wilamowitz, Nordionische Steine S. 29 ff. N. 7) Z. 9 ff. zu verweisen.

Gegen meine Ergänzung der Z. 5 f. und 15 f. könnte eingewendet werden, daß nach J. Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht S. 236 Anm. ‚in den Atimieklauseln attischer und nichtattischer Gesetze stets nach dem Atimos seine Nachkommenschaft genannt ist'. Doch ist z. B. in den Beschlüssen der Athener IG I 37 frg. f—m Z. 19 und I suppl. p. 10, 27 a (Sylloge 17), in dem eben erwähnten Gesetze des Apellias aus Erythrai Z. 9: *ὃς δ' ἂγ γραμματεύσηι ἢ ἀνέληται ἢ εἴπηι ἢ ἐπιψηφίσηι, κατάρητόν τε αὐτὸν εἶναι καὶ ἄτιμον καὶ ὀφείλεν αὐτὸν ἑκατὸν στατῆρας*, ferner in dem lokrischen Epökengesetz IG IX 1, 334 Z. 40 und in der Urkunde von Issa Sylloge 933 Z. 11 bei der Atimie von der Nachkommenschaft nicht ausdrücklich die Rede. Über die Atimie handelten neuerdings P. Usteri, Ächtung und Verbannung im griechischen Recht (vgl. L. Wenger, DLZ 1904 S. 1206); H. Swoboda, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, roman. Abt. XXVI 149 ff.; G. Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce p. 457 ff.; G. Busolt, Griechische Staatskunde S. 230 ff.

Der Volksbeschluß ist in Z. 7 durch die bekannte Formel eingeleitet, die den Zusatzanträgen eigentümlich ist; ob vor dem sicheren *εὔξασθαι τῶι Ἡρακλεῖ* statt *τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ τῆι βολῆι*, das, dem attischen Brauche entsprechend, eine Stelle zuviel gibt, *τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ ἡ βολή* (vgl., obgleich das nicht erst belegt zu werden braucht, CIG 3600 Z. 15 *τὰ μὲν ἄλλα καθότι ἡ βουλή*) ergänzt und zwischen *τῶι* und *Ἡρακλεῖ* ein *ϑ'* eingeschoben oder *καθότι τῆι βολῆι* geschrieben wird, ist sachlich gleichgiltig; statt zu wenn auch Möglichem, doch minder Gewöhnlichem zu greifen, wird unbedenklich mit dem Überschuß eines Buchstabens, wie so oft in sonst strenger *στοιχηδόν*-Ordnung, gerechnet werden dürfen oder mit der Schreibung des echten Diphthonges in *Ἡρακλεῖ* durch das einfache Zeichen *εἶ*.

Nach *εὔξασθαι* würde man den Gegenstand der *εὐχή* angedeutet wünschen, doch hält es schwer in Z. 8 einen von *εὔ*-

ξασθαι abhängigen Satz unterzubringen; einem untergeordneten, mit ἐκ Θα]σίων γυναικῶν εἰσίν schließenden Satz muß dann der Satz τόπος Θα[σίος εἶναι entweder auch noch von einem in den Lücken vorangehenden Verbum oder von ἔδοξεν abhängig folgen. Da mit diesem Satze offenbar der eigentliche Antrag τόπος Θασίος εἶναι einsetzt, wird er aber schwerlich unmittelbar von εὔξασθαι abhängig zu denken sein; ich habe daher mit ἀγαθ[ῆι τύχηι δὲ ὁπόσοι μὲν Νεοπολιτέων ἐκ Θα]σίων γυναικῶν εἰσίν einen neuen Satz anheben lassen. Doch ist es auch nicht ausgeschlossen, daß ἀγαθῆι τύχηι den Schluß des vorangehenden Satzes bildete und dann mit ὅσοι oder ὁπόσοι δὲ fortgefahren war, vor ἐκ Θα]σίων γυναικῶν also eine erheblich größere Lücke der Ergänzung bleibt.

In Z. 11 denkt man zunächst an πᾶ]σιν τοῖς ἄλλοις Θασίοις. Doch vermag ich mit diesen Worten keine passende Ergänzung zu verbinden. Ich habe daher in -σιν die Endung eines Verbums gesucht und in καὶ ὅταν ἐς τὸ αὐτὸ ἴω]σιν τοῖς ἄλλοις Θασίοις einen Nebensatz geschaffen, an den ὀρκῶ[σαι] αὐτ[ὸς κατὰ τὸν νόμον] anknüpft.

Der Ratsbeschluß enthält nach meiner Ergänzung keine Bestimmung über die Aufschreibung oder Verewigung des Beschlusses. Um so ausführlicher sind die Bestimmungen des Volksbeschlusses. Dieser verfügt erstens die Aufzeichnung zum νόμος τῆς ἀτιμίης; so heißt es in dem Beschlusse der Athener aus dem Jahre 353/2 v. Chr. Ἐφ. ἀρχ. 1910 σ. 1 (Michel 1459) Z. 31: τὸν δὲ γραμματέα τῆς βουλῆς προσαναγράψαι τὸν νόμον τόνδε πρὸς τὸν πρότερον τὸν Χαιρημονίδου εἰς τὴν στήλην τὴν ἔμπροσθεν τοῦ Μητρώιου, in dem Beschlusse aus Issa J. Brunšmid, Die Inschriften und Münzen der griechischen Städte Dalmatiens, Abh. d. arch.-epigr. Sem. XIII 22: ἀναγράψαι δὲ [τοὺς] λογιστὰς τὸ δόγμα τοῦτο ἐς τ[ὸν νό]μον τὸν λογιστικόν (s. meine ‚Beiträge' usw. S. 270) und Inschriften von Magnesia 14 mit meinen Bemerkungen Jahreshefte IV Beibl. S. 23: [νόμον συνέγραψ]αν οἱ νομοθέται κτλ. ὃν δεῖ καταχωρισθῆναι [εἰς τὸν νόμον] τὸν πολεμαρχικόν. Der Volksbeschluß beauftragt zweitens die προστάται und den γραμματεύς mit der Beseitigung eines früheren Beschlusses, der, wenn die Ergänzung einer entsprechenden Verfügung im Ratsbeschlusse Z. 4 f. zutrifft, durch den Namen des Ἀδεί]μαντος oder wahrscheinlicher des Ἀπή]μαντος ge-

kennzeichnet war und entweder Angelegenheiten des Bürgerrechtes allgemein und in abweichendem Sinne geregelt hatte oder der bürgerlichen Stellung eines einzelnen, eben des *Ἀπήμαντος*, galt (für *καθελεῖν* vgl. Plutarch, Perikles 30: *τοῦ Περικλέους νόμον τινὰ προβαλλομένου κωλύοντα καθελεῖν τὸ πινάκιον ἐν ᾧ τὸ ψήφισμα γεγραμμένον ἐτύγχανεν*, von Stelen IG II 17 Z. 31 ff.; II 5, 59 b Z. 39, 231 b Z. 36; Arch.-epigr. Mitt. XVII 38). Drittens hat der *ἱεροποιός* für die Aufzeichnung *ἐπὶ τõ Ἡρακλέος τὸ ἱ[ερὸν* zu sorgen, wie denn die beiden Beschlüsse auf einem Steine doch wohl dieses Tempels selbst eingemeißelt sind.

Zu *τὸν νόμον τὸν τῆς ἀτιμίης* Z. 12 vgl. GDI 5181 (LeBas-Wadd. 75) Z. 48 *εἶναι αὐτὸς ἐνόχος τῶι τῆς ἱεροσυλίας νόμωι*; zu IG I suppl. p. 66, 53 a (Sylloge 550) Z. 14 *κατὰ τὸν νόμον ὅσπερ κεῖται τῶν τεμενῶν* haben Meisterhans-Schwyzer, Gr. d. att. Inschr. S. 206 *τὸ ψήφισμα τὸ τοῦ φόρου* IG I 38 (meine Urkunden des attischen Reiches, Anzeiger der Wiener Akademie 1908, phil.-hist. Kl. S. 54) und IG II 51 Z. 7 *περὶ τῶν γραμμάτων ὧν ἔπενψεν Διονύσιος τῆς οἰκοδομίας τοῦ νεὼ καὶ τῆς εἰρήνης* gestellt. In Aristoteles *Πολ. Ἀθ.* 8, 4 *Σόλωνος θέντος νόμον εἰσαγγελίας περὶ αὐτῶν* hatten U. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 53 Anm. 22 und G. Kaibel, Stil und Text der *Πολ. Ἀθ.* S. 143 *εἰσαγγελίας* tilgen wollen, doch ist die Richtigkeit der Lesung nicht zu bezweifeln. Auch sonst werden Gesetze durch den Zusatz eines Genetivs nach ihrem Gegenstand oder nach der Behörde, der sie gelten, bezeichnet: IG IX 1, 694 Z. 15 *κατὰ τὸν τοῦ ἀγωνοθέτα νόμον*, wie die griechischen Gesetze überwiegend die Form der Anweisung an den Beamten hatten (R. Schöll, Sitzungsber. der bayer. Akad. 1886 S. 63 ff.; Br. Keil, Griechische Staatsaltertümer S. 322; G. Busolt, Griechische Staatskunde S. 303 f.; *στεφανηφορικὸς νόμος* in dem Beschlusse aus Milet in Th. Wiegands siebentem, vorläufigem Berichte usw., Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911 S. 28). In der Inschrift aus Oropos IG VII 303 liest man Z. 50: *ἔνοχοι ἔστωσαν τῶι κατὰ τὸν τῆς οἰκονομίας νόμωι ὡς κατεβλαφότες τὰς προσόδους τοῦ θεοῦ*, ohne Anstoß zu nehmen; ich erwarte: *τῶι κατὰ τὸν τῆς οἰκονομίας νόμον ἐπιτιμίωι*; der Steinmetz wird nach *οἰκονομίας νομ-* die Silben *-ον ἐπιτιμι-* übersprungen und so *νόμωι* geschrieben haben. In der griechischen Übersetzung des SC über Oropos IG VII 413

(Sylloge 334) begegnet wiederholt *ἐν τῷ τῆς μισθώσεως νόμῳ* (Z. 19. 25. 33. 35 vgl. 66). Solche Genetive hätten J. H. Moulton und G. Milligan, Expositor VII ser., IX 285 heranziehen sollen, nicht Sylloge 828 Z. 14 *κατὰ τὸν νόμον τῶν ἐρανιστῶν*, um *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* im Römerbrief 7, 2 zu erklären.

Da der Beschluß als Anhang dem *νόμος τῆς ἀτιμίης* beigefügt werden soll, wird eine inhaltliche Beziehung zu diesem vorauszusetzen sein, die schwerlich nur darin bestehen kann, daß jeder Versuch einer Aufhebung des Beschlusses in seinem letzten Satze nach Ergänzungen, die ich für gesichert halte, mit Atimie bedroht wird. Vielmehr wird anzunehmen sein, daß das Gesetz über die Atimie Bestimmungen enthielt, die durch den vorliegenden Beschluß ergänzt oder auch aufgehoben wurden. Geht dieser Beschluß der Thasier wirklich Neopoliten an, so darf hervorgehoben werden, daß gerade die Entfremdung, die zwischen den in Neapolis und in Thasos herrschenden Parteien zeitweise bestanden hat (vgl. Gött. gel. Anz. 1903 S. 776f.), zu gesetzlichen Bestimmungen über die Atimie Anlaß gegeben haben kann, die später bei der Wiederaufnahme guter Beziehungen zwischen beiden Gemeinden geändert werden mußten. Doch kann der *νόμος τῆς ἀτιμίης* auch in engem Zusammenhange mit einer mehr oder weniger engherzigen Ordnung des Bürgerrechtes überhaupt gedacht und ihm deshalb der vorliegende Beschluß angeschlossen werden, der, augenscheinlich unter besonderen Förmlichkeiten mit gesetzlicher Kraft zustande gekommen, das Bürgerrecht auch den Söhnen von Thasierinnen aus Ehen mit Nichtbürgern zuerkannte, doch wohl unter Voraussetzung einer Meldung und Dokimasie, wie sie der Beschluß von Phalanna IG IX 2, 1228 ausdrücklich vorsieht.

Meine Ergänzung der Z. 17 setzt voraus, daß dieses Gesetz, seiner Bedeutung für die Handhabung der Ordnung auf dem Markt- und Hafenplatz gemäß, *ἐν τῆι ἀγορῆι καὶ ἐν λιμένι* aufgezeichnet war, auf einem *τοῖχος* oder auf besonderen *σανίδες*, wie der Beschluß über die mit Hilfe der Athener im Jahre 412/1 erfolgte Einsetzung der Oligarchie in Thasos IG XII 8, 262 nach meiner Erörterung Ath. Mitt. XXVIII 443 und Beiträge S. 252. Bei dieser Gelegenheit sei die Frage aufgeworfen, ob in diesem Beschlusse nicht die Z. 9 f. ergänzt werden darf: *ὃς δ' ἂν ὀλιγ[αρχίης ὕπερ τῆς ἤδη γ]ενηθείσης*

τριήκοντα μνᾶς φ[έρηι ἐς τὸ δημόσιον κτλ. Die Aufschreibung eines Beschlusses nicht nur auf einer Stele auf der Akropolis, sondern auch *ἐν τῶι λιμένι*, nämlich im Peiraieus, verfügt nach meiner in Ch. Michels Recueil 1455 veröffentlichten Ergänzung auch der Beschluß der Athener IG II 65 (Sylloge 110), der, veranlaßt durch einen Einfall in das Gebiet von Eretria, für die Zukunft ähnliche feindselige Unternehmungen im Bereiche des Bundes unter Androhung schwerster Bestrafung zu verhindern sucht, *ὅπως ἂν . . . μηδεὶς μήτε ξένος μήτε ἀστὸς ἀδικῆι τῶν συμμάχων μηδένα ὁρμώμενος τῆς Ἀττικῆς μηδὲ τῶν πόλεων τῶν συμμαχίδων μηδαμόθεν.* Für die Bekanntmachung eines solchen Beschlusses war der Peiraieus der geeignete Ort.

Die Schrift weist die beiden Beschlüsse in das Ende des fünften oder, nach C. Fredrich, in den Anfang des vierten Jahrhunderts; das Zusammenwirken von Rat- und Volksversammlung deutet auf das Bestehen einer demokratischen Verfassung. Einer solchen erfreuten sich die Thasier bis in das Frühjahr 412/1 v. Chr., dann vermöge einer kurzen *στάσις* in nächsten Jahren, dann vom Jahre 408/7 bis zum Jahre 404/3, 389/8 bis zu dem Frieden des Antalkidas und wieder zur Zeit ihres Beitrittes zum Seebunde 375 v. Chr. Ob die Verfassung eine unumschränkt demokratische war, ist aus der Inschrift freilich nicht zu ersehen. Ich verzichte daher auch auf den Versuch einer genaueren Zeitbestimmung. Hoffentlich bringen weitere Untersuchungen und Ausgrabungen in dem Stadtgebiet, über das nun die sorgfältigen Arbeiten von C. Fredrich, Ath. Mitt. XXXIII 215, J. ff. Baker-Penoyre J. H. S. XXIX 202 und W. Deonna, Rev. arch. 1905 I p. 1, *Ἐφ. ἀρχ.* 1909 *σ.* 1 vorliegen, neue Urkunden zutage und erschließt sich dereinst durch zugehörige Bruchstücke auch das zur Zeit nicht zu erreichende volle Verständnis der für die Geschichte von Thasos so wichtigen beiden Beschlüsse IG XII 8, 262 und 264. [Soeben kündigt A.-J. Reinach, REG XXIV 322 an, daß Ch. Picard und ihm im Juli 1910 der Fund einer stattlichen Zahl neuer Inschriften auf Thasos geglückt ist.]

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, 4. Abhandlung.

Corollarien

zu

F. Miklosich,

‚Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen

(Griechisch, Albanisch, Rumunisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch 1884–1890).‘

Von

Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst.

Vorgelegt in der Sitzung am 16. März 1910.

Wien, 1911.

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

IV.

Corollarien

zu F. Miklosich, ‚Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen (Griechisch, Albanisch, Rumunisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch)‘ 1884—1890.

Von

Dr. Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst.

(Vorgelegt in der Sitzung am 16. März 1910.)

Vorwort.

Einem vielseitig geäußerten Wunsche entsprechend, habe ich versucht, Franz Miklosichs grundlegendes Werk ‚Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen (Griechisch, Albanisch, Rumunisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch)‘[1] vom Standpunkte der Orientalistik insoferne einer Art von Durchsicht zu unterziehen, als ich die aus dem Türkischen entlehnten Ausdrücke bezüglich ihrer Herkunft, ob sie von Haus aus türkisch sind oder aus dem Arabischen, resp. Persischen stammen, untersucht habe. Die türkische Sprache, das Muster einer Mischsprache, enthält nämlich infolge der vielen Beziehungen, welche die Türken mit anderen Völkern unterhielten, eine große Menge fremder Wörter, unter denen die aus dem Arabischen und Persischen entlehnten bei weitem überwiegen und in größerer Zahl fast durchgängig durch Vermittlung des Türkischen oder, besser gesagt, als Bestandteile der türkischen Sprache in die südost- und osteuropäischen Sprachen eingedrungen sind. Miklosich selber hatte — und für seine Arbeit war dies gleichgiltig — nicht immer den eigentlichen Ursprung der von ihm in slavischen Sprachen nachge-

[1] Erschienen in den Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 34, 35, 37, 38.

wiesenen türkischen Lehnwörter angegeben, wir finden oft Ausdrücke als türkisch angegeben, die eigentlich arabisch oder persisch sind und vice versa, wir vermissen manchmal auch jede nähere Angabe. Da aber bei der wünschenswerten fortgesetzten Benützung der mühevollen Arbeit Miklosichs aus der Nichtbeachtung der richtigen Quelle des betreffenden von einer slavischen Sprache dem türkischen Sprachschatze entnommenen Ausdruckes sich Mißverständnisse ergeben dürften, die zuweilen zu sehr schweren Irrtümern führen können,[1] sei es mir gestattet, auf diese Fälle mit Rücksicht auf das Studium der ihrem Charakter nach ganz verschiedenen drei (islamitischen) Sprachen — Arabisch, Persisch, Türkisch (die erste semitisch, die zweite indogermanisch, die dritte ural-altaisch) — aufmerksam zu machen. Die gegenwärtigen Fortschritte auf dem Gebiete der etymologischen Erforschung des türkischen Sprachschatzes[2] und der anderen Sprachen des Balkans,[3] die teils in selbständigen Werken, teils in Zeitschriften publiziert sind, haben mich in den Stand gesetzt, auch einige von Miklosich aufgestellte Etymologien zu verbessern. Trotzdem gibt es aber noch immer einige Wörter, deren Etymologisierung Schwierigkeiten bereitet.

Was den Umfang meiner Arbeit anbelangt, so ist derselben bloß Miklosichs Hauptwerk unter Berücksichtigung der Verbesserungen, die in den beiden Nachträgen enthalten sind,

---

[1] Vor allem ist es nicht ausgeschlossen, daß ‚zufällige Anklänge' zu falschen Etymologien führen können, z. B. ar. حلف (*ḥilf*) ‚Schwur, beschworener Bund, Bündnis, Freundschaft' und deutsch ‚Hilfe', ar. ارض (*arḍ*) die Erde und deutsch ‚Erde', ar. راحة (*râḥa*) Ruhe und deutsch ‚Ruhe' u. dgl. Andrerseits bemerke man z. B. folgendes: Die türkische Sprache besitzt in ihrem Wortschatze keine Wurzelwörter, die mit einem der Liquida *l*, *n* oder *r* beginnen; bei Miklosich sind aber gerade unter diesen Buchstaben Wörter angeführt, deren Herkunft, da diese nicht näher bezeichnet ist, man ohne weiteres als türkisch anzusehen verleitet wird — was aber nach dem Ebenerwähnten unmöglich ist. Vgl. auch Bittners einschlägige Bemerkungen in der Anzeige zu ‚R. Růžička, Konsonantische Dissimilation in den semit. Sprachen' in W. Z. K. M., Jahrg. 1909, S. 244 und 245, Z. 5 ff.

[2] Hier wäre Ch. Samy-Bey Fraschery zu erwähnen, dessen Ḳamûs-i fransewī (Dict. turc-français) zu den besten modernen türk. Wörterbüchern gehört.

[3] Z. B. Theophil Löbel, Elemente turceştĭ arăbeştĭ şi persane in limba Română, Constantinopole 1894 u. Gh. Popescu-Ciocanel, Quelques mots roumains d'origine arabe, turque, persane et hebraïque, Paris 1907.

zu Grunde gelegt. Das in diesen letzteren enthaltene neue Material soll in einer nächsten Abhandlung untersucht werden.

Zum Schlusse will ich der wirksamen Unterstützung sowie des gütigen Entgegenkommens, das ich während meiner Arbeit von Seiten meiner hochverehrten Lehrer, der Herren Hofrat Prof. Dr. Josef Ritter von Karabacek und Prof. Dr. Maximilian Bittner, erfahren habe, in ehrfurchtsvoller Dankbarkeit gedenken. Insbesondere aber will ich Herrn Prof. M. Bittner auch für die Mühe, der er sich bei der Lesung der Korrekturen unterzogen hat, an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen.

Abkürzungen.

Barbier de Meynard. — A. C. Dictionnaire turc-français, Paris 1881—86.

Belot. — J. B. Vocabulaire arabe-français, Beyrouth 1898.

Bittner. — M. Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische, Wien 1900 (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, Bd. 142).

Fraenkel. — S. Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886.

Horn. — P. Grundriß der neupersischen Etymologie, Straßburg 1893.

Hübschmann. — H. Armenische Grammatik, Leipzig 1895—97.

L. O. — Lehdže-i ʿos̱mânî, von Ahmed Wefîk Pascha (Türkisches Wörterbuch in türkischer Sprache), Constantinopel 1306.

Löbel. — Th. Elemente turceştĭ arăbeştĭ şi persane in limba Română, Constantinopole 1894.

M. — Miklosich.

M. o. A. d. H. — Miklosich ohne Angabe der Herkunft (des Lehnwortes).

Meyer. — G. Türkische Studien, Wien 1893 (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, Bd. 128).

Pavet de Courteille. — A. Dictionnaire turc-oriental, Paris 1870.

Radloff. — W. Versuch eines Wörterbuches der türkischen Dialekte, St.-Petersburg 1888—1909.

Samy Bey. — Ch. Fraschery. Dictionnaire turc-français, Constantinople 1885.

Shaw. — B. B. A Sketch of the Túrkí Language as spoken in Eastern Túrkistán, Lahore 1875.

Steingass. — F. A Comprehensive Persian-English Dictionary, London s. a.

Vambéry, Čag. — Vambéry H. Čagataische Sprachstudien, Leipzig 1867.

„ , Uigur. — Vambéry H. Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, Leipzig 1870.

Vambéry, Etym. W. — Vambéry H. Etymologisches Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen, Leipzig 1878.

Vullers. — J. A. Lexicon persico-latinum, Bonn 1855—64.

W. Z. K. M. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Wahrmund. — A. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache, Gießen 1898.

ʾadžaba عجبا, Wunder. *ʾadžéb* ar., wunderbar, Wunder; plur. *ʾadžaib*; — عجبا *ʿadžaba* ist die türk. Schreib- und Sprechweise des ar. عَجَبًا *ʿadžaban*, eines Akkusatives des Ausrufes vom ar. عَجَب *ʿadžab* (pl. عَجَائب *ʿadžâʾib* mit langem *a* im Inlaute) Wunder, = o Wunder, wunderbar. Ist im Türk. eine Interjektion zum Ausdrucke des Erstaunens und Zweifels und erinnert seiner ursprünglichen Bedeutung nach an magy. *micsoda* was?, eig. was Wunder (*mi* was und *csoda* Wunder).

ʾadžélé عاجله ar., Eile. *ʾadžélé étmék* eilen; — *ʾadžélé* wird im Ar. عجلة *ʿadžele* ‚Eile' (mit kurzem *a*), nicht عاجله geschrieben, was *ʿâdžile* ‚eine eilende (Frau)' wäre (Part. praes. fem.).

ajinadžȩ آينه جى pers., Spiegelverfertiger, Vorspiegler, Betrüger; — ist nicht pers., sondern im Türkischen aus pers. آينه (var. آئينه, آينا) *âjine*, *âjne* Spiegel und türk. Suffix جى *džy* (zur Bezeichnung des Handwerkers, Verkäufers etc.) zusammengesetzt. Bedeutung richtig.

akče آقچه türk., weißlich, Silbergeld, von *ak*; — wird im Türk. آقچه *aḳče* (mit *č*) geschrieben. M. schreibt اقجه (Druckfehler). *Aḳ* türk. آق = weiß.

ʾakȩdé عقيدة, Art Speise; — M. o. A. d. H.; ist das ar. عقيدة (*ʿaḳîde*) Bonbon (Wahrmund, Zenker), eine Art Zuckerwerk.

ʾakl, ʾakȩl عاقل ar. Verstand; — Verstand heißt ar. *ʿaḳl* und wird عقل geschrieben (türk. Aussprache wegen der vermiedenen Auslautkonsonanz ist *ʿaḳyl*, vgl. Bittner, S. 97); عاقل (*ʿâḳil* mit langem Anlaut-*a*), was M. anführt, ist Part. praes. vom ar. Verb. عقل (*ʿaḳala*) = verständig.

ala اعلا, اعلى; *ʾali* عالى ar., sehr hoch, der Höchste, erhaben, großherrlich; — أَعْلَا und أَعْلَى (Wurzel ist عَلَوَ oder عَلِى) *aʿlâ* ist Komparativ von عال (*ʿâlin*) hoch, also = höher; عالى (*ʿâlî*) ist Status constructus des ar. عالٍ (*ʿâlin*) und heißt im Türk. = hoch, erhaben.

ala-džéhiré الاجهره türk., Kreuzbeere (eine gelbe Färbepflanze); — ist zusammengesetzt aus türk. آلا bunt, -farbig, -gefleckt und ar. جُهْرة *džuhré* die gelb gefärbte Wegdornbeere.

alak bulak الاق بولاق türk., drunter drüber; — im Türk.

meistens آللاق بوللاق *allaḳ bullaḳ* geschrieben; Samy Bey = mêlé, troublé, confondu; bigarré(e) d'une manière ridicule; vgl. Barbier de Meynard: آلاق ملاق *alaḳ malaḳ* ébouriffé, en désordre und Vambéry, Čag. الاقمق *alaḳmaḳ* über den Haufen werfen, zerstören, in Verwirrung bringen; الاق بولاق *alaḳ bulaḳ* hin und her, im Wirrwarr, vermischt, bunt durcheinander.

alaman الامان, deutsch, ein Deutscher. *alaman* in der Bedeutung ‚Räuber‘ ist dunkel; — zu dieser letzteren Bedeutung vgl. Vambéry, Čag. الاقمان (الامان) *alaḳman* (*alaman*) Reiterei, eine Abteilung von Truppen, Raubgesellschaft und الاقمق *alaḳmaḳ* über den Haufen werfen, zerstören, in Verwirrung bringen; Pavet de Courteille: s'agiter, se soulever.

alaša الاشا nordtürk., Rücken, Last, Pferd; — الاشا *alaša* ist auch im Čag. = Rücken. Vgl. Pavet de Courteille S. 29.

alat, alét آلات ar., Gerät, Werkzeug; — im Ar. ist الات (*âlât*) plur. von آلت (*âlet*) Gerät, Werkzeug.

alčẹ آلچى, Gips, Mörtel; — M. o. A. d. H.; ist türk. آلچى *alčy* in derselben Bedeutung.

alkatmér: *al* آل, rot, und *katmér* قاتمر, doppelt, gefüllt (von Blumen). *katmér gül*, die gefüllte, vielblättrige Rose. *katmér karanfẹl*; — M. hat hier die Herkunft der beiden Wörter nicht bezeichnet; beide sind türk. *katmér karanfẹl* = die gefüllte, vielblättrige Nelke.

amarr امَرّ ar., bitter; — *amarr* ist der Komparativ des ar. مُرّ (*murr*) bitter und heißt daher eigentlich: bitterer.

'amẹdža عمجه *'amudža*, *'amdža* Vatersbruder; — M. o. A. d. H.; ist das türk. عموجه *ʿamudža* (عميجه *ʿamydža*), vulg. *ʿamdža* Onkel väterlicher Seite, was aus dem ar. عَمّ *ʿamm*, Onkel väterlicher Seite, und dem pers. Deminutivsuffix چه *če* (im türk. Gebrauche جه *dže*, *-a*) zusammengesetzt ist und eigentlich ‚Onkelchen‘ heißt.

anaχtar اناختار pers., Schlüssel; — ist nicht pers., sondern neugriech. ἀνοιχτάρι (Meyer S. 45). Im Pers. ist Schlüssel = كليد (*kilîd*) = griech. κλεὶς oder das azerbajdschanisch-türk. آچار (*âčâr*) vom az.-türk. Verb. اچمق (*ačmaẖ*) öffnen.

anbar, ambar, hambar انبار Scheune, Speicher, Schiffsraum,

Kiste, Truhe; — M. o. A. d. H.; ist das pers. انبار (*anbâr*) Scheune etc.

andén sora اندن صکره, *ondan soñra* türk., darnach; — *andén* respektive *andan sora* ist die vulgäre Aussprache des türk. آندن صکره *andan soñra*; *ondan* ist ebenfalls vulgär statt *andan*.

ansar انصار, plur. von *nasęr*, ar. Beschützer; — *ansar* ar. انصار *anṣâr* mit langem *a*, *nasęr* sing. ناصر (*nâṣir*) ebenfalls mit langem *a*.

ar آر türk., Scham, *arsęż*, schamlos; — ist nicht türk., sondern das ar. عار ʿ*âr* Scham (vgl. türk. آرابه und ar. عربه); *arsęz* آرسز richtig عارسز ist aus obigem ar. عار (ʿ*âr*) und türk. سز (*syz*), ohne, zusammengesetzt.

ʾaraba عربه türk., Wagen, Karren. ʾ*arabadžę*, ʾ*arabadžęlęk*; — ist das ar. عربة (ʿ*araba*) Wagen, Karren, türk. auch آرابه geschrieben. ʾ*arabadzę* (عربه‌جی ,آرابه‌جی) aus عربه (آرابه) ʿ*araba* und türk. Suffix *džy* (جی) = Kutscher, ʾ*arabadžęlęk* (عربه‌جیلق, آرابه‌جیلق) aus ʿ*arabadžy* + *lyḳ* (لق) türk. Suffix = Beruf, Stelle eines Kutschers.

aralaš: nordtürk. *aralaš durmak*, vermischen; — *aralaš* ارالاش čag. = Wirrwarr, Durcheinander; *aralašdurmak* (zusammengeschrieben) ist ein mit der Silbe *dur* gebildetes Kausativum (Faktitivum) des türk. Verbums *aralašmaḳ* (ارالاشمق) sich einmischen. Vgl. auch čag. ارالامق *aralamaḳ* dazwischengelangen; Vambéry, Čag.

argamak ارغامق, edles Pferd; — M. o. A. d. H.; ist das čag. ارغماق *argymaḳ* cheval rapide, plein de vigueur (Pavet de Courteille); bei Radloff: arabisches Vollblutpferd turkmenischer Zucht, überhaupt jedes gute Pferd.

arnavud, arnaut ارنود, Arnaut, Albanier; — wird im Türk. ارناود, آرناؤد, آرنائود geschrieben; das Wort ist, wie schon M. bemerkt, griechisch.

arpadžęk ارپاجق türk., Gerstenkorn am Auge, Art Zwiebel; — wird im Türk. meistens آرپه‌جق (Medda ~ über Elif ا) geschrieben und ist ein mit dem Suffix جق (*džyḳ*) gebildetes Deminutivum vom türk. آرپه *arpa* die Gerste, also = kleines Gerstenkorn.

arsęz, ارسز, عارسز, frech: ar. ار, عار, Scham; — s. oben s. v. *ar.*

artmak ارتمق türk., mehren etc.; — *artmak*, jetzt meist آرتمق (Medda ~ über Elif ا) geschrieben, ist intransit. = zunehmen; das Transitivum lautet آرتيرمق, آرتديرمق (*artyrmaḳ*, *artdyrmaḳ*) vermehren, wachsen lassen.

'arzuħal عرضحال ar., Eingabe, Bittschrift; — ist die vulg. Aussprache von عرضحال (عرض حال) *'arẓ-i ḥâl*, welches in dieser Zusammensetzung pers.-türk. ist. Die beiden Wörter sind arabisch, عرض *'arẓ* Unterbreitung, und حال *ḥâl* Lage, Zustand, und durch die im Türk. gebrauchte persische Genetivkonstruktion (Izâfet-Konstruktion) verbunden. Diese besteht darin, daß nach dem den Genetiv regierenden Nomen ein *i* gesprochen wird, das bei konsonantischem Auslaute des ersteren in der Schrift nicht ausgedrückt wird; *'arẓ-i ḥâl* also = Unterbreitung der Lage, Verhältnisse, Eingabe, Bittschrift; ar. = عرض الحال *'arẓ-ul-ḥâl.*

ašavi اشاوى Küche; — M. o. A. d. H.; ist türkisch, zusammengesetzt mittels der türk. Genetivverbindung aus türk. آش *aš* Speise und türk. او *ev* Haus, also eigentlich *aš evi*; Samy Bey: آش اوى *aš evi* cuisine.

ašdzę آشجى, *aχdžę*, Koch etc.; — M. o. A. d. H.; ist türk. aus آش *aš* Speise (vgl. *ašavi*) und جى *džy* türk. Suffix zur Bezeichnung des Handwerkers etc.; آشجى باشى *ašdžę bašę*, آشجيلق *ašdžęlęk*, آشلق *ašlęk* sind gleichfalls türkisch; pers. Koch = آش‌پز *âšpez.*

ašęk آشق türk., Knöchelspiel; — wird meistens آشيق (mit ىـ *i*) geschrieben.

'ašęk-i bičaré Name einer Pflanze: *'ašęk* und *bičaré* arm; — hier fehlt die Angabe der Herkunft der beiden Wörter; *'ašęk* ist ar. عاشق *'âšiḳ* verliebt, *bičaré* ist pers. بيچاره *bîčâre* arm, mittellos (aus pers. بى *bî* ohne und pers. چاره *čâre* Mittel).

'aškile عسق ايله ar., mit Liebe, Passion; — ist zusammengesetzt aus ar. عشق (*'ašḳ*) Liebe, Passion (M. hat عسق *'asḳ*) und der türk. Postposition ايله *ilé* mit, also = mit Liebe, Passion.

ašlamak اشلامق, *ašęlmak* türk., pfropfen, *ašlama* Pfropfreis; — die Nebenform zu *ašlamak* ist آشيلامق *ašylamaḳ*, nicht *ašylmaḳ*. Bedeutung ist richtig.

av آف türk., Jagd, Fischfang, *avdžę* Fänger, Jäger, Fischer; — *av* wird im Türk. آو *av*, nicht آف, geschrieben, was *af* lauten würde; *avdžę* ist *av* آو und türk. Suffix *džy* جى. Bedeutungen sind richtig.

'azl عزل ar., Entfernen, die Absetzung. *ma'zul*, abgesetzt; — *ma'zul* ist ar. معزول *ma'zûl* Partizip. perf. pass. von عَزَلَ *'azala* entfernen, absetzen.

badana بادنه türk., Kalk zum Weißtünchen der Mauer: *badanadzę*; — dieses Wort wird im Türk. بادانه, بادنه, بادانا *badana*, geschrieben und ist kein genuin türk. Wort, sondern, wie der Verfasser des Lehdže-i 'osmânî angibt, ein italienisches. Es dürfte daher mehr als wahrscheinlich mit dem ital. *patina* Firniß, Lack zusammenhängen. Kalk türk. = كيرج *kiredž.*

bad héva, bad i hava, badhava, badava بادهوا unentgeltlich; — M. o. A. d. H.; ist zusammengesetzt aus dem pers. باد *bâd* Wind, und dem ar. هوا *havâ* (*hevâ*) Luft, also = Lufthauch. *Badhava* ist die vulg. türkische Aussprache.

bagšęš, baχšęš pers., Geschenk; — wird im Pers. بخشش *beḫšiš* geschrieben, nicht بغشيش, wie bei M. Im Türk. jedoch auch باغشش, vielleicht in Anlehnung an türk. باغشلامق (*baghyšlamaḳ*) geben, schenken, verzeihen.

bah's بحث, *bah'as* ar., Wette; — im Arab. nur *baḥs* (بَحْث) nicht auch ‚*bah'as*', wie M. schreibt; Grundbedeutung ist ‚Prüfung, Untersuchung'. Im Türk. auch ‚Wette' (Samy Bey: *pari*).

bajęr بايِر türk., Hügel; — im Türk. nicht so sehr = Hügel, welcher im Türk. gewöhnlich تپه *tepe* heißt, als vielmehr ‚Abhang eines Hügels', Samy Bey = penchant d'une vallée, d'une montagne, d'une colline.

balčęk بالچق *barčak*, Degengriff; — M. o. A. d. H.; ist das türk. بالچاق *balčak*, var. بارچاق *barčak* in derselben Bedeutung.

balgam بلغم Schleim; — M. o. A. d. H.; ist zunächst das ar. بَلْغَم *balgham* Schleim, welches nichts anderes als griech. φλέγμα ist.

bal-jemez-topu بال يمز türk., mel non edens; — بال يمز ist, wie M. richtig angibt, türk. = Honig nicht essend; *top* طوپ

türk. = Kanone; die so bezeichnete Kanone hieß auch بالیه مزی (*balie-mezi*), Samy Bey = espèce de canon que l'on considérait autrefois comme étant de grandeur moyenne, und kommt vom ital. ‚palla mezza', mittelgroße Kugel; *bal-jemez* ist die vulgäre Aussprache und eine volksetymologische Erklärung von ‚*balie-mezi*'.

balta بالته Axt etc.; — M. o. A. d. H.; ist türk. بالته, بالطه (*balṭa*), nicht auch *baltak*; *čagat.* = بالتو (Pavet de Courteille).

bamia بامیه türk., hibiscus esculentus etc.; — nach dem L. O. Name eines aus dem Sudan stammenden Gemüses; das Wort ist nicht türkisch.

barak برق türk., Pudel; — ist, wie M. richtig angibt, türk., doch ist die geläufige Schreibweise = باراق; Samy Bey = chien ou cheval etc. à longs poils.

barȩt, barut بارت türk., Pulver etc.; — im Türk. باروت nicht بارت geschrieben; ist wohl in dieser Form aus dem Türk. entlehnt, dürfte aber mit dem griech. πυρίτης, πυρῖτις ‚Feuerstein' zusammenhängen. Ebenso Samy Bey.

basgak باسغاق pers., Abgaben; — ist nicht pers., sondern hängt mit türk. *baṣmaḳ* باصمق drücken, pressen, zusammen. (M. Nachtr. 1, S. 11.) In diesem Falle ist es aus dem Stamm *baṣ* (*maḳ* ist Infinitivendung) und der Ableitungssilbe غاق *ghaḳ* zusammengesetzt und heißt: das Drückende, die Steuer, Abgabe.

bazar بازر, *pazar* pers., Markt, Marktplatz etc.; — im Pers. بازار *bâzâr* (mit zwei langen *a*) geschrieben und nicht بازر; var. پازار (*pâzâr*).

bazi بعضی ar., Teil, einige; — ist wie M. richtig angibt ar., wird aber بعض (*baʿẓ*) ohne ی (*i*) am Ende geschrieben; dieses *i* ist das *i* der pers. Izâfet-Konstruktion (gebraucht zur Verbindung eines Substantivs mit einem Genetiv oder attributiven Adjektiv), welches wohl gesprochen, aber niemals geschrieben wird; z. B. بعض کره (*baʿẓ-i kerre*) manchmal etc. Vgl. Bittner, S. 63.

béd-du'a بددعا Fluch; — M. o. A. d. H.; ist aus dem pers. بد (*bed*) schlecht, übel, und dem ar. دعاء (*duʿâʾ*) Gebet, Wunsch, Segen zusammengesetzt; بددعاء daher = Fluch.

bég, béj بك Fürst, Herr; — M. o. A. d. H.; ist türk.; alttürk. بای (*baj*) reich, groß, vornehm; čag. = بیك (*big*); fem. dazu auf م (*m*) = بیکم *bigum* wie خانم (*ḫanym*) von خان (*ḫan*).

béhar بهار *bahar* pers., Frühling; — ist wie M. richtig bemerkt pers., lautet aber im pers. *behâr* mit langem *a* nicht *bahar*.

béhar بهار ar., Gewürz; — ar. mit langem *a*, also *bahâr*, nicht wie M. transkribiert ‚*bahar*'.

bélani vérsun بلانی ویرسون türk., (Gott) möge dich strafen; — wird im Türk. بلاکی ویرسون (*belañy v.*) geschrieben, nicht بلانی (*belany*). Es heißt nämlich wörtlich = (Gott) möge deine Strafe, dein Unglück geben, *ñ* ist das Possesivsuffix der 2. Person sing. bei vokalischem Auslaut und wird mit ك (*ñ*) *ṣaghyr nûn* geschrieben. بلا (*belâ*) ist, wie M. richtig angibt, ein arabisches Wort.

bénim بنم türk., mein; — ist türk. nicht = mein, sondern der Genetiv des Personalpronomens der 1. Person sing. بن (*ben*), also = meiner. Dieser Genetiv wird eben im Türk. benützt, um das Possesivsuffix zu verstärken, z. B. الم *el-im* meine Hand, verstärkt بنم الم *benim elim*.

bérabér برابر; — ist, wie M. richtig angibt, pers., nur ist im Pers. das ‚*a*' lang, also ‚*berâber*', und besteht aus pers. بَر *ber* Brust + ا (*â*) und abermals pers. *ber*, also eigentlich ‚Brust an Brust', dann im türk. Gebrauche = zusammen, mit, in Begleitung von (Bittner, S. 30).

bérat برات Diplom, Privileg; — M. o. A. d. H.; ist das ar. بَرَاءة *berâ'a* Immunität, Privileg, Diplom.

bér-dévam بردوام pers., dauernd; — ist nicht, wie M. angibt, ‚nur' persisch, sondern zusammengesetzt aus der pers. Präposition بر *ber* auf, über und dem ar. Substantiv دوام *devâm* die Dauer; also = dauernd.

bérü, béri برو, بری das Diesseits etc.; — M. o. A. d. H.; dieses Wort ist türkisch in derselben Bedeutung.

béšik بشك Wiege; — ist, wie M. richtig angibt, türkisch. Nur ist obige Schreibweise die ältere, jetzt wird allgemein بشیك geschrieben.

bézéstan بزّازستان *bézzazistan* Markthalle, *bézzas* Zeughändler;

— M. o. A. d. H.; *bézzazistan* ist zusammengesetzt aus dem ar. بزّاز *bezzâz* (vom ar. بَزّ Gewebe, Leinwand) Zeughändler und dem pers. Suffix ستان- (*istân*), welches Substantiva des Ortes bezeichnet. Daher *bezzâzistân* der Ort, wo die Zeughändler ihre Waren verkaufen, dann allgemein = Markt, Markthalle.

bézz, béz بزّ, بز Gewebe, Leinwand etc.; — ist, wie M. richtig angibt, ar., und zwar nur die Form *bezz* (بزّ mit zwei *z*), بز mit einem *z* ist die im Türk. gebräuchliche Schreibart; *bezdži* aus *bez* und dem türk. Suffix جى (*dži*) = Zeughändler = dem ar. بزّاز *bezzâz*.

bęrakmak, brakmak براقمق liegen lassen; — ist, wie M. richtig angibt, türkisch; *bęrakmak* (بيراقمق) ist die ältere, *brakmak* (براقمق) die jüngere, jetzt allgemein gebräuchliche Form; čag. = بيراقمق *birakmak*.

bičaré بيچاره pers., Elend; — ist, wie M. richtig angibt, persisch, aber kein Substantiv, sondern ein Adjektiv = arm, elend, zusammengesetzt aus der pers. Präposition بى (*bî*) ohne, und dem pers. Substantivum چاره (*čâre*) Mittel, also eigentlich = mittellos, arm etc.

bičkę, bęčkę بيچقى Säge; *bičak, bęčak* بيچاق Messer; — M. o. A. d. H.; beide Wörter sind türkisch und vom türk. Verbum *bičmek* بيچمك ‚schneiden‘ gebildet.

bid'at بدعه Neuerung, Ketzerei etc.; — M. o. A. d. H.; ist das ar. بِدْعَة (*bid'a*), türk. بدعت (*bid'at*) geschrieben, in derselben Bedeutung.

bilir بلور wissend; — ist, wie M. richtig angibt, türk., nur ist diese Schreibweise die ältere, jetzt gewöhnlich بيلير; *bilmez* بلمز türk. unwissend (M. weiter unten) wird jetzt allgemein بيلمز geschrieben.

bir بر ,بير türk., ein; — بير (mit ـيـ *i* geschrieben) ist die ältere und gegenwärtig im Čagataischen und den tatarischen Dialekten gebräuchliche Form; im Osmanischen بر ohne ـيـ (*i*).

bolajKi بولايكه türk., Gott gebe; — ist zwar türkisch, aber nicht osmanisch, sondern osttürkisch (čag.), und ist zusammengesetzt aus بولاى *bolaj* (*bulaj*) es möge sein, Optativ von čag.

bolmak̦, bulmak̦ (بولمق) sein (osman. اولمق *olmak̦*) und der pers. Partikel كه (*ki*) = daß, also wörtlich: es möge sein, daß, dann = Gott gebe.

bök̇mėk̇ بوكمك krümmen, biegen, winden, *büküm* Knoten, etc.; — M. o. A. d. H.; *bökmek* (بوكمك) und dessen Ableitungen sind türkisch.

budala بودالە dumm. *budalalęk*; — M. o. A. d. H.; ist wahrscheinlich mit ar. بليد *belîd* ‚dumm‘ zusammenzustellen; in diesem Falle wäre بُدَلاء *budalâ'* durch Metathesis aus بُلَدَاء *buladâ'*, dem Plural des obigen بليد *belîd*, gebildet. *Budalalęk* (بودالەلق, بودالالق) Dummheit, aus obigem *budala* und türk. Suffix *lyk̦* (لق).

bug, bugi بوغ, بوغى türk., Dampf; — ist, wie M. richtig angibt, türkisch. Die andere Form بوغى (بوغو) lautet im Türk. *bughu, bughy*, niemals jedoch *bugi* (mit *i*).

bujumak, böjümek بويمق groß werden, wachsen etc.; — M. o. A. d. H.; ist türk. und wird ‚بيومك‘ (*böjümek, büjümek*) geschrieben.

bula بولا türk., Tante, Frau des Oheims; — Barbier de Meynard spricht das Wort ‚*bola*‘ aus.

bundžuk بونجوق, بونجق Muschel, kleine Kugel oder Perle, Glasperle etc.; — M. o. A. d. H.; ist türk.; Samy Bey: بونجق (بونجوق) *bundžuk̦* boule de diverses couleurs servant d'ornement pour les bestiaux.

buza, boza بوزه Getränk aus Hirse etc.; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als türkisches Wort angesehen. Barbier de Meynard schreibt darüber: Le mot ‚*bouza*‘ dans les vieilles relations de voyage en Orient, est écrit souvent ‚*bosan*‘ ou ‚*bousan*‘.

bürėk̇ بورك Pastete; — M. o. A. d. H.; ist türk. und lautete ursprünglich بوكوراك *bögürek* (L. O.). Vgl. čag. بوكورمك (*bökürmek*) se plier (Pavet de Courteille S. 174).

čakę چاقى Taschenmesser; — wird allgemein als türk. Wort angesehen. Im Pers. findet es sich in der Form چاقو (*čâk̦û*).

čan Kufe, nordt; — nach Radloff Bd. III, S. 1855: چان (Kas.) ein großer Zuber, aus dem Russischen entlehnt.

čapak چاپاق türk., kleine Fische; — vgl. Barbier de Meynard Bd. 1, S. 577: چپاق بالغی (*čapak̦ balyghy*) poisson très plat et à grosses écailles qui vit dans les lacs et les étangs; d'après Hindoglu: brème.

čapraz چپراز türk., Knopfborten, Schnürenbesatz an einem Uniformrocke; — ist nicht türk., sondern das pers. چپ راست *čep-râst* (*čep* links, *râst* rechts) = was von links nach rechts läuft, ‚qui va de gauche à droite', bouton à Brandebourgs; agraffe de ceinture (Barbier de Meynard Bd. 1, S. 552).

čarka چارقه *čarka-džengi*, türk., Scharmützel, Einfall etc.; — ist, wie M. richtig angibt, türk., var. چارخه (*čarḫa*) und heißt das ‚Vorpostengefecht'. Dagegen ist *čarka-džengi* aus dem obigen *čarka* und dem pers. جنك (*dženg*) = ‚Krieg' zusammengesetzt.

čéjrék چیرك *čarjék* Viertel; — ist nicht türk., sondern pers., und zwar aus pers. چهار (*čeḫâr*) vier und pers. يك (*jek*) eins, zusammengesetzt; ¼ pers. also = چهاريك (*čeḫâr-jek*), daraus wird türk. *čarjek*, *čejrek*.

čélébi چلبی Herr, Adeliger etc; — hängt, wenn überhaupt türkisch, mit چلب (*čeleb*) Gott zusammen, welches Wort nach Barbier de Meynard eine Verstümmelung des pers. چليپا *čelîpâ*, ar. صليب (aus syr. *ṣalīwā*) Kreuz ist. B. d. M. schreibt darüber: L'origine de ce nom absolument inusité aujourd'hui doit être rapportée à l'époque des missions chretiennes qui pénétrèrent en Tartarie et dans l'Asie Centrale, sous les princes de la famille de Djenguiz-Khan. Le nom ordinaire de Dieu en turc est تكری *tañry* et en turc-or. اوغان *oghan*. Vgl. auch Steingass unter چليپا (*chalîpâ*). Vgl. Smirnow: Il supposto sultano turco chiamato dagli scrittori europei de XII. sec. Calepinus Cyriscelebes (Circa l'origine e il significato della parola celebi) in der Zeitschrift ‚Rivista degli studi orientali', Roma, Anno II, vol. II, S. 838. Smirnow leitet mit Ibn Batûta ‚Čelebi' vom griech. καλλιεπής, der mit Eleganz, beredt spricht, ab. Vgl. auch Fraenkel S. 276.

čélék چلك türk., Eimer, hölzernes Gefäß; — dürfte kaum türk. sein, sondern mit dem pers. چِلك (*čilk*) Löffel zusammenhängen; vgl. Steingass: چلك *chilk,* a ladle, skimmer und Vullers: چِلك, چُلك (*čilk, čulk*) cochlear ollae.

čélik چلك Stahl, pers. *čülük*; — ist türk. Barbier de Maynard, Bd. 1, S. 595: چليك (var. چلك) *čelik,* acier.

čérčivé چرچوه türk., Rahmen, Fensterrahmen etc.; — ist nicht türk., sondern eine Verstümmelung des pers. چارچوبه (*čârčûbe*) vom pers. چار (*čâr*), Abkürzung für چهار (*čehâr*) vier und pers. چوبه (*čûbe*) Holz, Stock. Vgl. Bittner S. 105.

čérgé چرکه, چرغه, جارکه türk., Hütte, Zelt; — dieses Wort wird von Barbier de Meynard als pers. bezeichnet; vgl. Steingass S. 360: جرگ *jarg,* جرگه *jarga* a circle, ring (of men or beasts).

çerag, čirag چراغ Leuchte, Führer etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. چراغ *čirâgh* Lampe, Licht, Führer, Leiter.

çernęk, čarnęk چرنق türk., Schiff, Kahn; — bei Radloff und Barbier de Meynard چرنيك, چرنك (*černik*) geschrieben; wird von den Turkologen allgemein als bulgarisches Wort angesehen.

češidé چشيده qui a gouté; — M. o. A. d. H.; ist das Part. perf. vom pers. Verbum چشيدن (*češîden*) kosten.

čifud, čifut چفود *džühud* Jude; — M. o. A. d. H.; kommt vom ar. يَهُود (*jahûd*) der Jude; daraus dann چفوت (*čifut*) oder var. جهود (*džyhud*), nicht wie M. angibt ‚*džühud*‘, was der türk. Vokalharmonie entgegen wäre.

čimdimék, cimdiklémék چمدکلمك kneipen etc.; — M. o. A. d. H.; *čimdimék* und sämtliche Ableitungen sind türkisch.

čizmé چزمه, جزمه Stiefel; — M. o. A. d. H.; dieses Wort ist türk., gewöhnlich چيزمه mit *i* (ـيـ) geschrieben.

čob چوب *čöp* pers., Baumstück etc.; — ist, wie M. richtig bemerkt, pers.; ich füge nur hinzu, daß ‚*čöp*‘ die türk. Aussprache des pers. چوب (*čûb*) Holz, Baumstück ist.

čolan Vorratskammer, nordtürk. — Nach Radloff ein russ. Wort.

čorab چوراب türk., Strumpf; — ist nicht türk., sondern das pers. گورب (گوراب) *gûrab* (*gûrâb, gôrâb*) tibiale, soceus (Vullers); armen. գուլպայ, ar. جورب *džaurab* und جِرَاب *džirâb* (plur.

جُرُب *džurub* und أَجْرِبَة *adžriba*); vgl. auch ar. قِرْبَة *ḳirba* der Schlauch.

čorba چوربا *šorba* türk., Suppe etc.; — ist nicht türk., sondern das pers. شورآبا (*šûrâbâ*), vom pers. شور (*šûr*) salzig, Salziges und pers. آبا (*âbâ*), Vullers: ius, iusculum. Steingass: spoon meat, soup, was unserem ‚Brühe‘ entsprechen würde. Manche stellen es mit ar. شربه (*šurba*) so viel man auf einmal austrinkt, von شَرِبَ (*šariba*) trinken, zusammen. Ebenso Miklosich im Nachtrag 1, S. 25.

čölkja Strumpf, nordtürk. — Nach Radloff ein russ. Wort.

čömlek چوملك Topf; — M. o. A. d. H.; ist türk., und zwar ist nach dem L. O. die richtige Form چولمك *čölmek*. Vgl. čag. چولماك (چوملاك) *čölmek* (*čömlek*) ein Gefäß (Vambéry, Čag.).

čubuk چبوق *čębuk* türk., Rute, Stab, Pfeifenrohr, Pfeife; — scheint mir nicht rein türkisch zu sein. Sicherlich steckt darin das pers. چوب (*čûb*) Holz.

čujén Gußeisen, nordtürk. Daneben *gügüm* كوكم Wasserkessel; — *čujén* ist türk. L. O.: چویان (var. چویگان *čojgan*, چویكن *čöjken*) rohes Eisen (دوگلامش توكمه تيمور عموما خام تيمور); vgl. Shaw: چویان *chuyan*, چویون *chuyun* pig-iron, cast-iron. گوگم *gügüm* ist ebenfalls türk. (Samy Bey, Barbier de Maynard.)

čuma چوما türk., Pest; — nach Radloff ein slavisches Wort. Im Türk. wird für ‚Pest‘ das ar. وباء (*vebâ’*) Pest, Epidemie gebraucht. Vgl. auch türk. یومروجق (*jumrudžaḳ*, vulgär *jumurdžaḳ*), eigentlich = Fäustchen, Deminutivum von türk. یومروق (*jumruḳ*) die Faust, dann = Pestgeschwür, Pest (Samy Bey: enflure de la peste, peste).

čürük faulig, verdorben etc.; — von M. richtig als türk. bezeichnet; es wird jedoch stets چورك (var. چوروك) mit *k* (ك) geschrieben, niemals چورق mit *ḳ* (ق).

daïm, daïmé etc. ar., dauernd; — ar. دائم *dâ’im*, دائمة *dâ’ima* mit langem *a*.

daïré دائرة ar., Handtrommel; — arab. *dâ’ira* mit langem *a*;

Grundbedeutung ist = Kreis; im Türk. nach Samy Bey auch = tambour de basque.

da'i داعی ar., der Rufende etc.; — im Arab. *dâ'î* داعی mit langem *a* und *i*. Bedeutung richtig.

dakeké دقیقه *takiké* ar., feine Sache, Minute, Augenblick; — im Arab. دَقِیقَة *dakîka* mit langem *i*; Bedeutung richtig.

dalkavuk دالقاوق Schmarotzer; — M. o. A. d. H.; ist türkisch und kommt, wie mir Prof. Dr. Bittner mitzuteilen die Güte hatte, vom türk. طالمق (*dalmak*) tauchen und türk. قاوق (eigentlich قاواق *kavak*) *kavuk* Hohlraum, also = einer, der in den Hohlraum (der Schüssel) taucht, ‚Häferlgucker'; vgl. neupers. کاسه‌لیس (*kâse-lîs*) Schüssel-Lecker.

damga, tamga دامغه Marke, Stempel etc.; — ist das türk. تمغا (طامغه, طمغا) *tamgha* Zeichen, Marke, Siegel, Stempel, Unterschrift (Samy Bey, Barb. d. M., Vambéry). Vgl. Shaw: تامغان *tamghan* (sub.) a branding iron.

darbχané, zarbχané ضرابخانه *zarrabχané* ar., Münzhaus; — ist nicht arabisch, sondern aus ar. *ḍarb* ضرب (türk. Aussprache *zarb*) das Schlagen, Geschlagene (Münze), und pers. *ḫâne* خانه Haus, zusammengesetzt. Gänzlich falsch ist die Form *zarrabχané* (ضرابخانه). Vgl. auch *zarbχané*.

da'va دعوا ar., Prozeß; — im ar. دَعْوَى (*da'vâ*) mit langem *a*, aber mit ى geschrieben.

davul داول *tavul* türk., Trommel; — ist kein genuin türkisches Wort, sondern kommt vom ar. طَبْل, plur. طُبُول (*ṭabl, ṭubûl*) Trommel, Timbal, was nach Fraenkel (S. 284) aus dem Aramäischen entlehnt ist. Türk. *davulbaz* (M. Nachtr. I, S. 27) Trommelschläger, ist aus obigem *davul* und pers. باز *bâz*, von باختن (*bâḫten*) spielen, zusammengesetzt.

débbé دبّه pers.-türk., Art Schlauch von Leder für Öl u. dgl.; — nach Barbier de Meynard, Steingass und Vullers ist es ein pers. Wort. Vgl. aber Belot: دَبَّة (*dabba*) vase où l'on met l'huile.

déf دف pers. Handtrommel; — ist nicht pers., sondern das ar. دَفّ, pl. دفوف (*daff, dufûf*) Trommel; nach Fraenkel (S. 284) eigentlich ein aramäisches Wort. Belot = tambour de basque.

démét, déméd دمت Bündel, Garbe; — ist nicht türk., sondern griech., von *δεμάτι* botte, fagot, paquet (*δέμα*). Vgl. Meyer S. 58, und Barbier de M.

dérbédér دربدر Vagabund; — M. o. A. d. H.; ist pers., zusammengesetzt aus pers. در (*der*) Tür, Tor, der pers. Präpos. ب (*be*) zu, nach, und wieder در (*der*), also wörtlich: (von) Tor (Tür) zu Tor (Tür); einer, der von Tür zu Tür geht, Bettler, Vagabund etc.

dimi دمی Barchent; — ist nach Meyer S. 54 = neugriech. *δίμιτον* ‚basin‘ von *δίμιτος* à double fil.

din دین ar., Brauch, Glaube, Religion; — im Arab. ‚*dîn*‘ mit langem *i*.

don طون Kleidungsstück, das den Körper unmittelbar bedeckt, Unterhosen, Bekleidung überhaupt; — M. o. A. d. H.; ist türk. Samy Bey طون (*don*) culotte, caleçons, habit. Vgl. čag. تون (*ton*) tunique ouverte entièrement par devant, تونلوق (*tonluḳ*) habillement (Pavet de Courteille). Vambéry, Čag. = تون *ton* Kleid, Oberrock.

du'a دعا ar., Gebet; — im Arab. *duʿâʾ* دُعَاء mit langem *a*.

duman دومان Nebel, Rauch; — M. o. A. d. H.; ist türkisch. Andere Schreibweisen sind: طومان, تومان. Vgl. auch *tuman*.

duračak طوره‌چق türk., wohl ‚ein Stehender‘ etc.; — ist das Part. fut. des türk. Verbums طورمق (*durmaḳ*) stehen, also nicht ‚ein Stehender‘, wie M. sagt, sondern ‚einer, der stehen wird, kann, soll‘.

düjmé, dögmé etc. دوکمه; — M. o. A. d. H.; ist türkisch دوکمه (*düjme*) Knopf, vom türk. Verbum دوکمک (*düjmek*) knüpfen, zubinden; دوکوم (*düjüm*) Knoten.

dülgér دلکر *dürgér* türk., Zimmermann. *dülgerlik*; — ist ursprünglich nicht türk., sondern kommt vom pers. دورکر (دروکر) *dûrger* (*durûger*), was das abgekürzte درودکر *durûdger* ist, von pers. درود *durûd* Holz, Brett, Tafel (درودن *durûden* = schneiden) und dem pers. Suffix کر (*ger*) (Vullers); im Türk. jetzt gewöhnlich دولکر (*dülger*) mit و (*ü*) geschrieben.

džaiz جایز ar., erlaubt; — wird im Arab. جائز (*džâʾiz*) mit

langem *a* und Hemze über د geschrieben; die Türken schreiben meistens جايز.

džam'adan جهعدان *džémdan, džamédan* جامدان ar. Kleiderkasten, Mantelsack; — ist nicht ar., sondern pers. und ist zusammengesetzt aus dem pers. جامه (*džâme*) Kleid, und dem pers. Suffix دان (*dân*), welches den Behälter, das Gefäß etc. bezeichnet. Die Schreibart جهعدان, die M. angibt, und bei der man an das arab. جَمَعَ (*džamaʿa*) denken könnte, ist vollständig falsch, sie gehört wohl zu den sogenannten ‚*Ghalaṭât-i mešhûre* = Bekannte Fehler'. Es ist möglich, daß M. جامهدان (*džâmedân*) mit ar.-pers. شمعدان (*šamaʿdân*) ‚Leuchter' (ar. شمع *šamaʿ* Kerze) verwechselt hat. Vgl. die Schreibart جُهْدان portemanteau, valise (Tausend und eine Nacht, arab. Textausgabe von Habicht, Bd. X, S. 429).

džamégi جامكى Stück Zeug zu einem Kleide; — M. o. A. d. H.; ist pers. جامگى (*džâmegi*), von pers. جامه (*džâme*) Kleid und dem pers. Suffix *î*, vor welchem ‚*e*' zu ursprünglichem ‚*eg*' wird; Steingass: جامكى *jāmagī, jāmgī*, a piece of cotton cloth, sufficient for a garment.

džanbaz جانباز Seiltänzer etc.; — M. o. A. d. H.; ist persisch, und kommt vom pers. جان (*džân*) Seele, Leben, und pers. باز (*bâz*), Präsensstamm vom pers. Verbum باختن (*bâẖten*) spielen, also wörtlich ‚einer, der mit dem Leben spielt', dann Seiltänzer, Gaukler. Vgl. pers. سرباز (*serbâz*) Soldat (wörtl. ‚einer, der mit dem Kopfe spielt', *ser*, pers. = Kopf).

džébχané جبخانه, جبهخانه *džébéχané* Pulvermagazin; — M. o. A. d. H.; ist pers., vom pers. جبه (*džebe*) Harnisch, Küraß, Helm, und pers. خانه (*ẖâne*) Haus; wörtlich = Haus, in welchem Rüstzeug, wie Harnische etc. aufbewahrt wird, dann Rüsthaus, Waffenmagazin etc.

džéjb, džéb جب, جيب türk., Tasche; — ist nicht türk., sondern das ar. جَيْب (*džaib*) Busen des Kleides, Tasche.

džéllad جلاد pers., Henker; — ist nicht persisch, sondern ar. ‚*džellâd*' (mit langem *a*) von جَلَدَ (*džalada*) fouetter, flageller (Belot). Vgl. noch ar. جلد (*džild*) ‚Haut' und جلّد (*džallada*) II. Form ‚schinden'.

džévhér جوهر pers., Edelstein etc.; — ist die ar. Form des pers. گوهر (*gevher*) in derselben Bedeutung; ar. Plur. جواهر (*džawâhir*). Vgl. auch M. unter *džévahęr* etc., wo جواهر als ein ar. Wort bezeichnet wird.

džida جدا Wurfspieß; — M. o. A. d. H.; ich vergleiche damit ital. gitto, bzw. getto Wurf, Werfen, gittare (gettare) werfen, schleudern.

džidžé جيجى türk., Tante; — vgl. Barbier de Meynard جيجى *džidži* expression enfantine, espèce d'onomatopée dans le sens de ‚joli, brillant‘; und Radloff: چيچا *čiče* Tante (in Samarkand), die ältere Schwester (in Chiwa).

džübbét, džübbé, džüppé چبّه ar. Art Kleid; — wird ar. جُبّة (*džubbe*) geschrieben mit ج (*dž*), nicht mit چ (*č*). Das Wort ist nach Fraenkel S. 50 eigentlich nicht arabisch.

éχtijar اختيار ar. der Alte; — diese Bedeutung hat اختيار (*iḫtijâr*) nur im türk. Sprachgebrauch; wörtlich = Wahl, freier Entschluß, Selbstbestimmung. Vgl. Bittner S. 29.

élbétt, hélbét, élbétté البتّ, البتة gewiß, notwendigerweise; — M. o. A. d. H.; ist das ar. اَلْبَتَّةَ (*albatta*) bestimmt, unwiderruflich, von بَتَّ (*batta*) entscheiden, bestimmen.

éndazé اندازه türk., Maß, die kleinere Elle; — ist nicht türk., sondern pers. اندازه (*endâze*) Maß, eine bestimmte Menge.

énfijé, émfijé انفيه türk., Schnupftabak; — ist nicht türk., sondern ein mit der ar. Endung يّة *-ijjatun*, die zur Bildung zumeist abstrakter Subst. verwendet wird (türk. *ijje, ijjet* gesprochen), gebildeter Neologismus vom ar. أَنْف (*anf, enf*) die Nase, eigentlich ‚das für die Nase Gehörige‘. Vgl. Bittner S. 85 ff.

ésvab اسباب, اثواب *ésbab, éspap*, pl. von *sébéb* ar. Kleid, Kleider, Werkzeuge, Waren; — hier hat M. zwei verschiedene ar. Substantiva, die zwar verschieden geschrieben werden, in der Aussprache aber fast gleich klingen, für ein und dasselbe Wort gehalten; *ésvab* اثواب (ar. *asvâb*) Kleider ist der Plur. des ar. Subst. ثوب (*savb*) Kleid, *esbab* (ar. *asbâb*) hingegen

ist der Plur. von ar. سبب (*sabab, sebeb*) Grund, im Plur. = Mittel, Werkzeuge, Utensilien, Waren, Behelfe.

ęladž علاج ar. Heilmittel; — im Arab. = ʿ*ilâdž* (mit langem *a*).

faęz فایز ar. Zinsen; — wird im Arab. فائض (*fâʾiẓ*) nicht فایز geschrieben. Dieselbe Schreibweise behält es auch im Türk. *Faęzdžę* Wucherer, aus obigem ar. فائض (*fâʾiẓ*) und türk. Suffix جی (*džy*).

fajda فایده ar. Nutzen; — im Arab. فائده (*fâʾide*) geschrieben; *fajdalę* ist ein mit dem türk. adjektivbildenden Suffix *ly* (لی) gebildetes Adjektiv.

farfara فارفره ar. Schwätzer; — فارفره ist türk. Schreibweise des ar. فَرْفَرة (*farfara*) was zunächst Leichtsinn, Unbeständigkeit bedeutet; verb. فَرْفَرَ (*farfara*) s'embrouiller en parlant (Belot). Vgl. *férféré̄t* weiter unten bei M.

féradžé, férédžé فراجه türk., Art Oberkleid türkischer Frauen; — ist zunächst ar. فرجيّة (*feredžijje*), plur. فَراجِى (*ferâdžî*), nach Meyer (S. 52) aus spätgriech. φορεσία, φορεσιά Kleid, Rock, doch auch aus ar. $\sqrt{frdž}$ zu erklären.

fés فس ar., bonnet que les Turcs portent sous le turban; — diese Kopfbedeckung wird so nach der Stadt Fes genannt, wo dieselbe zuerst verfertigt wurde.

fétil, fitil فتيل, فيتل, dünner, aus Palmenfasern gedrehter Strick, Lunte, Docht; — M. o. A. d. H.; ist das ar. فَتيل (*fetîl*) in derselben Bedeutung, vgl. das ar. verb. فَتَلَ (*fatala*) tordre, tresser (une corde, des fils) (Belot). فيتل ist eine türk. Schreibweise des ar. فتيل.

fędan, fidan فدان türk., junge Pflanze; — ist nicht türk., sondern das spätgriech. φυτάνη. Meyer S. 30.

fęrča فرچه türk., Bürste; — wird aus dem neugriech. βοῦρτσα hergeleitet, welches nach Meyer (S. 46) romanischen Ursprungs ist. Vgl. provenç. brossa, fr. brosse, sp. broza, armen. փրճիճ, pers. فرچه (*firče*), ar. فرجة (*furdža*) und فرشة (*furša*).

fęstęk, fistek, fustak فستق pers., Pistazie; — ist nicht pers., sondern ar., aus griech. πιστάκιον; pers. = پسته (*piste*) oder فسته (*fiste*). Meyer S. 30.

fildžan فلجان *findžan* Becher, Tasse; — M. o. A. d. H.; ist das pers. فنجان *findžân* in derselben Bedeutung.

fisulia فسوليا türk., Fisole; — wird auch فاسوليه, فصوليه (*fasulia*) geschrieben. Ist nicht türk., sondern neugriech. *φασούλι* aus lat. phaseolus und dies aus altgriech. *φασήλος;* vom plur. *φασούλια.* Meyer S. 30.

fuči, fęčę فوچى türk., Faß, Wanne; — ist nicht türk., sondern neugriech. *βουτσί.* Meyer S. 50.

futa, fota فوته ar. Badeschürze, Art indischer Zeug; — im Arabischen wird فوطة (*fûṭa*) mit ط (*ṭ*) nicht mit ت (*t*) geschrieben. Belot: serviette, tablier, essuie-main, mouchoir. Vgl. Dozy, Diction. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, S. 340.

gailé غايله ar. Plage, Unglück; — ar. غائلة (*ghâ'ila*) mit langem *a* und Hamza (ء) geschrieben.

gairét غيرة ar. Eifer, Tapferkeit; — im Arab. nur Eifer, Bemühung, nicht ‚Tapferkeit‘.

gajib, gajęb ar. Verlust, abwesend, unsichtbar; — heißt im Ar. und Türk. niemals = Verlust, sondern nur ‚abwesend, unsichtbar, verloren, sich verlierend‘.

ganni غنّى ar. reich; — wird im Ar. غَنِىّ *ghanijj*, mit einem *n*, plur. أَغْنِيَاء (*aghnijâ'*), nicht غنّى (*ghanni*) geschrieben.

hidž هيج *hič* ar., etwas, jemand, mit der Negation nichts, niemand; — ist nicht ar., sondern persisch und wird im Pers. هيچ *hîč* (mit langem *i* und *č* statt *dž*) geschrieben. Die Schreibweise هيج *hidž* (mit *dž*), die Miklosich angibt, ist die ältere türkische.

hünér هنر Kunst, Verdienst, außerordentliche Tat; — M. o. A. d. H.; ist pers. *hüner* (هنر) in derselben Bedeutung.

ħadžę حاجى ar. Pilger; — ist in dieser Form nicht ar., sondern türk., von ar. حاجّ der Pilger, resp. von ar. حجّ ‚Pilgerfahrt‘, Wurzel *ḥ-dž-dž*.

ħajat حيات *ajat* ar. Vorhalle, Hausflur; — ist das ar. حِياط

(*ḥijâṭ*), plur. von خائط (*ḥâʾiṭ*) walls, inner, court, yard, vestibule. (Steingass).

ḣajdud حيدود türk., Räuber, ungarischer Soldat zu Fuß; — ist nach Samy Bey ein ungarisches Wort (*hajdú*).

ḣajlaz حيلاز ar. Faulenzer; — ist sicher nicht arabisch. Samy Bey schreibt خايلاز, خيلاز (*ḥajlaz*) = fainéant, paresseux et vagabond; das Wort wird als türk. angesehen.

ḣajvan حيوان ar. Leben, Tier; — ar. حَيَوَان (*ḥajavân*) heißt nur Tier; ‚Leben' heißt im Arabischen (auch im Pers. und Türk. gebraucht) حَيَات *ḥajât* (von derselben Wurzel); *ḥajvan* ist türk. Aussprache des ar. حَيَوَان *ḥajavân*.

ḣakikat حقيقه ar. Wahrheit, Rechtschaffenheit; — ar. حَقِيقَة (*ḥaḳîḳa*) mit langem *i*.

ḣakk حقّ, حق ar. Wahrheit, Recht; — wird im Arab. nur so حقّ (*ḥaḳḳ*) mit zwei *ḳ* geschrieben.

ḣalka حلقه, خلقا ar. Ring; — ist ar. حَلْقَة (*ḥalḳa*) in derselben Bedeutung; die Schreibweise خلقا, die M. anführt, ist weder türk., noch pers., noch ar.

ḣammal حمّال ar. Träger, Lastträger; — der Plur. von حمّال (*ḥammâl*) lautet im Ar. حمّالون (*ḥammâlûn*) und nicht *hamail* (حمايل); letzteres, ar. حمائل (*ḥamâʾil*), ist der gebrochene Plural von ar. حميلة (*ḥamîla*) und bedeutet ‚Wehrgehänge'.

ḣaram حرام ar. verboten, ungesetzlich, verbotene Sache. Gegensatz *ḣalal*. *ḣaramzadé* Bastard, Schurke; — im ar. حرام *ḥarâm* (mit langem *a*), Bedeutung richtig; Gegensatz حلال (*ḥalâl*) mit langem *a* in der zweiten Silbe. *Ḣaramzadé* aus obigem *ḥarâm* und pers. زاده *zâde* = geboren, gezeugt, abstammend von.

ḣarba حربه Hellebarde, حربى *ḣarbẹ* Ladestock; — M. o. A. d. H.; ist ar. حَرْبَة (*ḥarba*), plur. حِرَاب (*ḥirâb*) Lanze, Bajonett; das Wort حَرْبى (*ḥarby*) Ladestock, dürfte gleichfalls damit zusammenhängen; vgl. ar. حرب (*ḥarb*) der Krieg.

ḣasẹr حصير Strohmatte; — M. o. A. d. H.; ist ar. حصير (*ḥaṣîr*), plur. حُصْر (*ḥuṣr*) surface de la terre, tissu, chemin (Belot).

ḣav حاو *ḣav*, *χav* türk. Strich, Scheerwolle des Tuches; —

dürfte kaum türk. sein; vgl. Steingass: خاو (*khāv*) pile of velvet; down, soft hair.

ḣavadis حوادث, plur. von *ḣadis* ar., im Türk. als sing. gebraucht, Neuigkeit; — ar. حوادث (*ḥavâdis̱* mit langem *a* in der zweiten Silbe) ist ar. Plur. von حادثة (*ḥâdis̱a*) die Neuigkeit, und nicht von حادث (*ḥâdis̱*).

ḣavan حوان oder هاون (*havan*) Mörser; — M. o. A. d. H.; ist pers. هاون (*hâven*) in derselben Bedeutung (Samy Bey, Steingass).

ḣuzur حضور ar. Ruhe; — ar. = *ḥuẓûr* (mit langem *u* in der zweiten Silbe), heißt zunächst ‚Gegenwart, Anwesenheit'; dann im türk. Gebrauche = Ruhe (Samy Bey).

χaffaf خفّاف etc. Schuhmacher, Schuhhändler; — M. o. A. d. H.; ist ar. خَفّاف (*ḫaffâf*) in derselben Bedeutung. Vgl. auch türk. كاغد قوّافى (*kjaghyd ḳavvafy*) Winkelschreiber (eigentlich ‚Papierschuster') in Pekotsch-Bittner, Mehmed Tschelebi, Wien 1905, S. ١٣, Anm. 5.

χala خلا *halé* ar. *kénéf* leerer Ort, Abort; — ar. = خَلَاء (*ḫalâ'*) mit langem *a* in der zweiten Silbe. Das andere Wort in derselben Bedeutung lautet ar. كَنيف (*kenîf*), nicht *kénéf*, wie M. angibt.

χalaika خليقه als sing. Sklavin, Dienerin; — M. o. A. d. H.; *χalaika* = ar. خلائق (*ḫalâ'iḳ*), plur. von خَلِيقة (*ḫalîḳa*), Geschöpf, Kreatur; dieser ar. Plural wird dann im Türk. als Singular in der Bedeutung ‚Dienerin, Sklavin' gebraucht (Bittner S. 55). Das Auslaut-*a* in *χalaika* ist wohl slavische Femininendung?

χali خالى *χaré* Teppich; — M. o. A. d. H.; ist vielleicht mit türk. *ḳalyn* dick, dicht (قالين) zusammenzustellen; vgl. wegen des Abfalls von *n* auch alttürk. *kalka* Vorhang, jakut. *kalgan* äußere Tür (Vambéry, Etym. W.).

χan خان Haus, Gasthaus. *χané*; — M. o. A, d. H.; *χan* und *χané* sind pers. خان (*ḫân*) Haus und خانه (*ḫâne*) in derselben Bedeutung.

χandak, χandék خندق Grube, Graben; — M. o. A. d. H.; ist pers., vgl. Barbier de M. = mot emprunté par les Arabes au

Pehlevi ,*kantak*'. Ar. خندق (*handak*), plur. خَنَادِق (*hanâdik*). Vgl. auch Fraenkel S. 165/66.

χardal, χardel خردل Senf; — M. o. A. d. H.; ist ar. خَرْدَل (*hardal*) in derselben Bedeutung. Ar. خَرْدَل ist aber nach Fraenkel (S. 141) aus dem Aramäischen entlehnt.

χarmén خرمن *harman* pers. Tenne, Ernte; — lautet im Pers. خرمن (*hirmen*); *χarmén, harman* ist die türk. Aussprache.

χarrub, χarnub خرّوب, خرنوب ar. Johannisbrod; — ist kein genuin arab. Wort, sondern nach Fraenkel S. 141 aus dem Aramäischen entlehnt.

χartę خارتى *χaręta, kęrtas, kartas* Landkarte, Papier; — M. o. A. d. H.; ist griech. *χάρτης*.

χasségi خاصّكى ar. Leibdiener des Herrschers; — ist nicht arabisch, sondern aus ar. خاصّة (*hâṣṣa*), fem. v. خاصّ (*hâṣṣ*) eigen, speziell, dann im Türk. = Leibwache etc. und dem pers. Suffix *î* zusammengesetzt, wobei sich nach pers. Lautgesetzen auslautendes ه in گ *g* verwandelt; richtig also ,خاصگى' geschrieben. Vgl. türk. خاصكى (*hâṣṣeki*) ancien corps spécial des gardes du palais du sultan (Samy Bey).

χavjar خاويار *ḱavjar, χabjar* türk. Kaviar; — ist kein genuin türk. Wort, sondern das ital. caviale, Kaviar.

χavra خاورا, حورا *ḱavra* ar. Synagoge; — ist nicht ar., sondern wohl das hebräische *ḥeb^hrā*, was zunächst ,Gemeinschaft, Gesellschaft' heißt; vgl. ar. حَبْر, حِبر, plur. أَحْبار (*habr, hibr*, plur. *aḥbâr*) jüdischer Gelehrter, Rabbi.

χęrsęz خرسز türk. Dieb, Schurke; — ist nicht bloß türk., sondern aus dem ar. خير (*hair*) gut, und türk. سز (*syz*) ohne, zusammengesetzt, oder aus ar. عرض (*'irż*) Ehre und türk. سز, عرضسز (*'irżsiz*) = ohne Ehre. Vgl. H. Jehlitschka, Türk. Konversations-Grammatik, Heidelberg 1895, S. 18.

χidmét, χadmét, χęzmét خدمت *χizmét* Dienst, *χęzmétḱar, χęzmétdži*; — M. o. A. d. H.; ist ar. خِدْمة (*hidme*) Dienst; *χizmét* (*χęzmét*) ist die türk. Aussprache. *Χęzmétḱar* und *χęzmétdži* = Diener, aus obigem خدمت (*hidmet*) und pers. كار *kâr*, resp. türk. Suffix جى *dži*.

χoš geldiñ كلدڭ خوش *bene venisti*; — M. o. A. d. H.; ist das pers. خوش (*ḫôš, ḫûš*) = gut, wohl, und türk. كلدڭ (*geldiñ*) 2. Pers. sing. praet. von كلمك *gelmek* (kommen) = du kamst, bist gekommen.

χumbara خمبره *kumbara* Bombe; — M. o. A. d. H. Siehe weiter unten unter *kumbara*.

χuni خونى Trichter; — M. o. A. d. H.; ist neugriech. *χουνί*, vom altgriech. *χῶνος*, Meyer S. 48. Vgl. Steingass: pers. خوهن (*khūhan*) a funnel.

χurma خورما pers. Dattelbaum, Palme; — wird im Pers. خورما, خرما (*ḫûrmâ, ḫurmâ*) mit langem oder kurzem *u* geschrieben. Friedrich Müller (W. Z. K. M. Band 9, S. 79) stellt es mit arm. ապրմաւ zusammen, das wieder auf ein vorauszusetzendes altiranisches *armawan-*, *armāwan* zurückzuführen ist, im Sinne von ‚alimentarius' von einem vorauszusetzenden *ar-man-* = lat. alimentum.

ič oglanę ايچ اوغلانى ein Knabe, der in besonderen Schulen für den Staatsdienst vorbereitet wurde; — M. o. A. d. H.; ist türk. ايچ *ič* das Innere, und türk. اوغلان *oghlan* der Knabe. Beide Wörter sind nach der türk. unbestimmten Genetivverbindung miteinander verbunden.

imamé, imamét امامه, امامت Mundstück der Tabakspfeife, Pfeife; — M. o. A. d. H.; ist ar. عِمَامَة (*'imâma*) mit ', was zunächst ‚Turban', dann ‚Mundstück der Pfeife' bedeutet.

indži انجو, اينجى Perle; — M. o. A. d. H.; ist türk. in derselben Bedeutung. (Samy Bey, Barbier de M.)

indžir انجير *andžir* Feige; — M. o. A. d. H.; ist pers. انجير (*endžîr*) die Feige.

insaf انصاف Billigkeit; — M. o. A. d. H.; ist ar. انصَاف (*inṣâf*) in derselben Bedeutung.

išḱil اشكل Bande, Fessel; — M. o. A. d. H.; Barbier de Meynard schreibt darüber: اشكل *èchkel* (de l'ar. شكل — variantes moins correctes اشكيل et ايشكيل) doute, soupçon, conjecture; es steckt also im Worte ‚*išḱil*' sicherlich die arab. Wurzel شكل (*šakila*) zweideutig, verwickelt sein; vgl. auch ar. شكل

(*šakl*), plur. اشكال (*aškâl*) zweifelhafte Sache, Streitsache (Wahrmund).

ištiha إشتها *ęštah* Verlangen, Appetit; — M. o. A. d. H.; ist das ar. إشْتِهاء (*ištihâʾ*) in derselben Bedeutung; *ęštah* (armen.-türk. = Իշթահ) ist die vulgäre türkische Aussprache.

itdžek Schuh; — M. o. A. d. H.; ist wohl verwandt mit osman. ایچ ادیک *ič-edik*, vulg. *čedik* (چدیک) bottines molles, que l'on chausse à l'intérieur des babouches ou galoches (Barbier de Meynard). Vgl. auch Radloff: ادیک (էտիք) *ädik* (osm.) die weichen Stiefel der (Frauen), *ätik, etik* (*ödük, itik*) Stiefel mit harten Sohlen und Absätzen.

ja یا oder; *ja-ja* یایا entweder — oder; — M. o. A. d. H.; ist pers. یا *jâ* in derselben Bedeutung.

jaban یبان wüst, Wüste; fremd etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. یابان (*jâbân*) Wüste; Steingass: a desert, a place far from cities. Vgl. auch pers. بیابان (*bijâbân*) ,Wüste' bei Horn S. 57.

jadič یادیچ *bezoar*, Hirschstein; — M. o. A. d. H.; ist slavische Form des türk. یدا (var. یده, یاده, یدا, یادا) *jada* ein magischer Stein, mit Hilfe dessen man gutes und schlechtes Wetter hervorbringen kann, der Wetterstein, Regenstein (Radloff); türk. *jada* ist aber pers. Ursprunges, vgl. zend. *jatu*, npers. *džâdû* = Zauber.

jagma یغما Raub, Raubzug etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. یغما *jeghmâ* in derselben Bedeutung.

jagmurlęk یغمورلق Regenmantel; — M. o. A. d. H.; ist türk. in derselben Bedeutung; vgl. türk. یغمور *jaghmur*, čag. یامغور *jamghur* (یاغمور *jaghmur*) der Regen.

jaχni یخنی gekochtes Fleisch; — M. o. A. d. H.; ist pers. یخنی (*jaḫnî*) cooked, dressed, a rich stew of meat (Steingass).

jaj یای türk. Sprungfeder; — Grundbedeutung von یای im Türk. ist ,Bogen, Bogensehne'.

jaramaz برامز türk. unnütz, schlecht; — bei M. Druckfehler برامز (*baramaz*) statt یرامز, یارامز (*jaramaz*).

jaratmak یاراتمو türk. erschaffen; — bei M. Druckfehler یاراتمو (*jaratmu*) statt یاراتمق (*jaratmaḳ*).

jémin یمین ar. rechte Hand, Eid; — lautet im Ar. يمين (*jemîn*) mit langem *i*.

jéni, jéñi یکی neu, *jéničéri* neue Miliz; — M. o. A. d. H.; ist türk. یکی *jeñi* neu; *jéñičéri* یکیچری aus türk. *jeñi* neu, und türk. چری (*čeri*) Truppe, Miliz, also = die neue Truppe, Miliz, Janitscharen; vgl. čag. چریک *čerik* das Heer, Truppe (Vambéry, Čag.).

jordam یوردام türk. Art, Façon; — vgl. türk. یوردام *jordam, jurdam* Rührigkeit, Geschicklichkeit (Radloff); Barbier de M. = agilité, prestesse, habilité.

jumruk یوموق türk. Faust; — bei M. Druckfehler یوموق (*jumuḳ*) statt یومروق (*jumruḳ*).

kaban قابان nordt., männliches Schwein; — ist nicht nur im Nordtürk. = männliches Schwein, sondern auch im Čagataischen, Kirg., Kas.-tatar. und Azerbajdschanischen = Eber, wildes Schwein.

kadaif قدايف den Nudeln ähnliche Speise; — M. o. A. d. H.; ist das ar. قَطَائف (*ḳaṭâ'if*), plur. von قطيفة (*ḳaṭîfe*) eine Art Mehlspeise; hat nur im Plur. diese Bedeutung.

kadifé قديفه, قطيفه *katife* ar. Samt etc.; — ar. bloß قطيفة (*ḳaṭîfe*) habit de velours très soyeux, peluche (Belot).

kaȟpé قحپه schlechte Dirne etc.; — M. o. A. d. H.; ist das ar. قَحْبَة *ḳaḥba*, plur. قِحَاب *ḳiḥâb* in derselben Bedeutung.

kajęl قايل ar., zustimmend, zufrieden; — von M. richtig als ar. bezeichnet, wird aber im Ar. قائل (*ḳâ'il*) geschrieben, da es Part. praes. des Verbums قال (*ḳâla*) sagen, sprechen ist, also ‚sagend, ja sagend‘.

kajgana قيغنه türk., Rühreier; — vgl. dazu osttürk. قايغناق *ḳajghanaḳ* Omelette.

kajmak قيمق Obers; — M. o. A. d. H.; ist türk. und wird auch قيماق, قايمق geschrieben.

kajmakam قايمقام, قايم مقام Stellenvertreter; — M. o. A. d. H.;

ist ar. von قائم *ḳâ'im* (Part. praes. vom Verbum قام *ḳâma* stehen) stehend, und مقام *maḳâm* (Nom. loci von قام *ḳâma*) Ort, Stelle, also = einer, der an jemandes Stelle steht, Stellvertreter; die von M. angegebene Schreibweise ist vulgärtürk. *Kajmakam* ist im Türk. auch = Oberstleutnant, und politisch-administrativer Leiter eines Bezirkes (*Kaẓa*).

kajsę قیسی Aprikose; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als ein türk. Wort angesehen. Siehe Barbier de Meynard und Radloff.

kajtan, gajtan قیتان Schnur; — M. o. A. d. H.; ist gr. *γαϊτανόν*, lat. *gaitanum* ,zona, cingulum'.

kakum قاقم Hermelin, eig. Weiße, Glanz; — M. o. A. d. H.; ist ar.-pers.-türk. *kākum*, phl. *kākum* in derselben Bedeutung; vgl. altarmen. *kngm-eni* Hermelinpelz von *kngum* Hermelin; Hübschmann S. 278.

kalaba قالبه *galébé* etc.; — M. richtig = ar., wird aber im Ar. غلبة (*ghalaba*) geschrieben und bedeutet eigentlich ,Sieg, Überlegenheit'; davon im Türk. mit dem Suffixe *lik* لك (*lyḳ* لق) *ghalebelik* (غلبه‌لك, vulg. قلبه‌لك), *ḳalabalyḳ* (قلبه‌لق) ,Menschenmenge, -gedränge, Verwirrung, Gepäck'.

kalfa قلفه türk. Geselle, Ladendiener, Arbeiter; — kommt vom ar. خليفة (*ḫalîfa*) = Nachfolger, Vertreter; im Türk. findet sich auch die Schreibweise قالفه. Man hat dieses Wort auch mit dem deutschen ,Gehilfe' zusammengestellt, also *ḳalfa* = ,G'hülfe' erklärt, ähnlich wie كرسته *kereste* = ,Gerüste'. (Bittner S. 104.)

kalfat, kalafat قلفت aus dem ar. Kalfatern; — ist wohl nicht ar. Ursprunges, vgl. Meyer S. 78; Belot = قَلْفَطَ (mit ط) = calfater un navire; Samy Bey = قالفات *ḳalafat* und Verb. denom. قالفاتلامق *ḳalafatlamaḳ*.

kalijé, kalja قليه Art Speise; — M. o. A. d. H.; ist das ar. قَلِيَّة *ḳalijja*, plur. قَلَايا *ḳalâjâ* = friture, ce qui est frit (Belot). Vgl. Samy Bey = قاليه *ḳalja* potasse brute.

kaliun قاليون Kriegsschiff etc.; — M. o. A. d. H.; ist ital. galeone in derselben Bedeutung; ebenso Samy Bey.

kaljan قليان persische Wasserpfeife, Nargile; — M. o. A. d. H.; ist das ar. غَلْيُون *ghaljûn*, plur. غَلَايين und غَلَاوين *ghalâ-*

jîn (*ghalâvîn*) pipe en terre, vom ar. غَلَى *ghalâ* brodeln, sprudeln, schäumen, kochen (bouilloner, bouillir) (Belot).

kallaš قلّاش pers. Schalk, schlauer Mensch; — scheint dunklen Ursprungs zu sein. Radloff bezeichnet es als türk., Steingass als ar.; es dürfte eine pers. Neubildung nach der ar. Formel فَعّال sein. Vgl. حراف (*ḥarrâf*) Schwätzer und عكاس (*ʿakkâs*) Photograph. (Bittner S. 88.)

kalta Quersack, Ranzen; — M. o. A. d. H.; ist türk. قالتا *ḳalta* lederner Beutel, lederner Tabaksbeutel (Radloff).

kalura alter Schuh; — M. o. A. d. H.; scheint dunklen Ursprungs zu sein, vgl. Meyer S. 52 unter قالوره *kalora*.

kambur قنبور buckelig; — M. o. A. d. H.; ist das griech. καμπύλος gekrümmt, gebogen, krumm (κάμπτω beugen, biegen, krümmen, καμπή Krümmung).

kanad قند Flügel etc.; — M. o. A. d. H.; ist türk. قنات (*ḳanat*) Flügel, osttürk. قنات ebenfalls = Flügel (vgl. Samy Bey, Pavet de Courteille). *Kapę kanadę* Türflügel, aus türk. *kapę* قپو (*ḳapu*) Tür und obigem *kanad*; *pendžere kanadę* Fensterladen, aus pers. *pendžere* پنجره Fenster und *kanad*.

kantarma, kantęrma قنترمه türk. Gebiß am Zaum, Zaum, Zügel; — wird jetzt im Türk. gewöhnlich قانتارمه geschrieben.

kapama قپامه türk. (Schließung), Art Kleid; — bei M. Druckfehler قيامه (*ḳajama*) statt قپامه (*ḳapama*).

kapan قپان türk. fangend, Netz, Schlinge, Falle, große Wage etc.; — *kapan* in der Bedeutung ‚große Wage' hat mit dem türk. *ḳapan* قپان fangend etc. nichts gemein. Es ist vielmehr das pers. كپان *kepân* = Schnellwage, was nach Dozy (l. c.) aus *campana* entlehnt ist; ar. قفان *ḳafân*. Vgl. Fraenkel S. 199.

kapaniča قپانچه langes Kleid; — M. o. A. d. H.; ist ital. gabbano, zunächst serb. kabanica (Meyer S. 52); ital. gabbano, mittellat. caban(us), chaban, gaban (Lib. commemor. im Wiener k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv I. fol. 276 v., V. fol. 33 v., IX. fol. 494 v.) ist aber ar. قباء (*ḳabâʾ*) Oberkleid, Kaftan. Vgl. auch Dozy, l. c. S. 352.

kaplan قپلان *kaflan* Tiger; — M. o. A. d. H.; ist wohl türk.

Radloff: قاپلان, قپلان (գափլան) Tiger, Leopard; Samy Bey: قپلان *ḳaplan* Panther.

kapudan قپودان Kapitän; — türk. auch *ḳapytan* gesprochen (Samy Bey). Ist ital. capitano, wie M. richtig angibt.

karadüzen قردوزن türk., Art Guitarre; — vgl. Vambéry, Čag. قارادوزن *ḳaradözen* (Azerbajd.) ein vierseitiges Instrument, u. Pavet de Courteille: قرادوزن espèce de guitare à quatre cordes.

karagu, kęrgu قیرغو, قراغو, قیرغای nordt. Sperber; — dieses Wort ist zweifellos türk., vgl. noch قیرغای *ḳirghaj* ein kleiner Raubvogel von schlankem Wuchse und grünlicher Farbe (Vambéry, Čag.) und قیرغو épervier, oiseau de proie (Pavet de Courteille) und قراغو ebendaselbst.

karaluk قرالوق džag. Stahl; — wahrscheinlich vom türk. (krim-tat., kazan-tat.) قراليق *ḳaralyḳ* Dunkel, die Schwärze (Radloff).

karataš قرطاش türk. Schiefer; — wird im Osman.-Türk. قره طاش (mit ه nach ر), osttürk. قراتاش (قاراتاش) geschrieben (Samy Bey, Vambéry, Čag.). *Ḳaraṭaš* heißt im Türk. eigentlich ‚Schwarzer Stein' (*ḳara* schwarz, *ṭaš* Stein).

karman, qarman nordtürk., Tasche; — wird von Radloff, Bd. II, S. 217 als russ. bezeichnet.

kaškaval قشقوال türk., Art Käse; — ist nicht türk., sondern ital. cacio cavallo, neugriech. κασκαβάλι, rum. caşcaval, ungar. kaskavál, Meyer S. 56.

kat قت türk. Teil, Seite, Fach, Stockwerk; — wird im Türk. allgemein قات geschrieben (mit Elif nach *ḳ*).

katęr قاتر Maulesel; *katęrdžę*; — M. o. A. d. H.; ist türkisch. Osman.-Türk. = قاطر mit (ط) Maulesel; *katęrdžę* (قاطرجی) = Mauleseltreiber, aus obigem قاطر (*ḳaṭyr*) und türk. Suffix جی (*džy*).

kavanos قوانوس türk. Art große Krüge; — wird gegenwärtig im Türk. meistens قوانوز mit ز (*z*) statt س (*s*) geschrieben.

kavata, kuvata قواطه Holzschüssel; — M. o. A. d. H.; ist ngr. γαβάθα, καβάθα aus lat. gavata; Meyer S. 50.

kavga قوغا *gavga* غوغا türk. Lärm, Streit; — ist nicht türkischen Ursprungs, sondern es steckt in dem Worte die ar.

Wurzel غاغ (*ghâgh*); ar. غاغة (*ghâgha*) und غوغاء (*ghavghâ'*) = Menge, Ansammlung, dann auch Lärm, Tumult, Meuterei (Belot).

kazz قز Rohseide etc.; — M. o. A. d. H. (M. fälschlich قر *karr* statt قز *kazz*); wird von Belot als pers. bezeichnet. Ist das pers. کژ *kež*, var. کج *kedž*, Steingass: coasse silk of little value; *kazzaz* قزاز (*ḳazzâz*) Seidenweber, ist nach der ar. Form فعّال (Nomen agentis) gebildet.

kęna قنه *ḱinna, ḱęna* ar. Hennakraut; — ist richtig die vulgäre türk. Aussprache und Schreibweise des ar. حنّاء *ḥinnâ'* (Wurzel حَنَأ) Henna, Belot: Plante qui sert à teindre en rouge, henné.

kęnneb, kennab etc. قنّب, قنّاب ar. Hanf etc.; — die ar. Form lautet richtig قِنَّب (*ḳinnab* oder *ḳunnab*); قنّاب *ḳynnab*, mit Elif (ا) nach *n* (ن), ist türk. Schreibweise des ar. قِنَّب *ḳinnab*.

kęrmęz قرمز türk. Scharlachlaus, *kęrmęzę* kermesrot; — ist nicht türk., sondern zunächst ar. قرمز *ḳirmiz* (davon gebildetes Relativum قرمزى *ḳirmizijj*), was wieder auf sanskr. *kṛmi* (pers. کرم *kirm*) Wurm, Made (davon *kṛmidscha* die Wurmerzeugte) zurükgeht. Vgl. die ausführlichen sprachlich-geschichtlichen Darlegungen über die Kermesfarbe in J. Karabacek, Die pers. Nadelmalerei Susandschird, Leipzig 1881, p. 40 ff.

kęzkanmak قزقمق türk. beneiden; — wird im Türk. gewöhnlich قيصقانمق (*ḳyṣḳanmaḳ*) mit ص (*ṣ*) geschrieben; قيصقانج *ḳyṣḳandž* = Neider.

koga قوغا *kuga, kova* etc. Eimer; — M. o. A. d. H.; nach Meyer (S. 50) scheint unter Vergleich von قوان *ḳovan*, قوغان *ḳoghan* Bienenstock, قووق *ḳovuḳ*, قوغوق *ḳoghuḳ* Loch, Höhlung, hier eine turko-tatar. Wurzel *ḳav, ḳov, ḳob* vorzuliegen, die an arisches Sprachgut anklingt. Vambéry, Etym. Wtb. S. 64 ff.

kojun, kojn قوين Busen, Kleidtasche; — M. o. A. d. H.; ist türk. قوين, قويون *ḳojn, ḳojun* Busen, Tasche (Samy Bey).

kokola قوقوله die Kapuze der Mönchskutte; — M. o. A. d. H.;

ist ital. cocolla, cocolletta, ngr. *κουκοῦλλα* aus lat. cuculla. (Meyer S. 53.)

konmak قونمق türk. wohnen, قوناق *konak* Herberge, Gasthaus; — die Grundbedeutung von türk. قونمق *ḳonmaḳ* ist absteigen in einem Hause, kampieren, dann erst ‚wohnen‘, wie M. angibt.

korkuluk قورقولق Furcht, Geländer; — M. o. A. d. H.; ist türk. قورقولق *ḳorḳulyḳ* Schreckbild (also nicht Furcht, was türk. قورقو *ḳorḳu* ist), Geländer, Brustwehr; Samy Bey: épouvantail, galerie d'un pont etc. qui empèche de tomber, parapet, garde-fou.

kujan قويان Hase; — M. o. A. d. H.; ist das osttürk. قويان *ḳojan* Kaninchen (Vambéry, Čag.), dagegen Pavet de Courteille: قويان lièvre (Hase). Die Bedeutung Vambérys scheint mir die richtigere zu sein, da ‚Hase‘ osttürk. تاوشقان *taušḳan* (osman. طاوشان *ṭavšan*) heißt.

kuka قوقه Knopf; die mit dem Federbusche geschmückte Mütze der Hospodaren und der Janitscharenaga; — M. o. A. d. H.; das Wort wird verschieden behandelt. L. O. (var. قوقا) bezeichnet es als pers.; Steingass ebenfalls als pers.: قوقو *qūqū*, قوقه *qūqa* a top-knot on a turban, a button on a garment; nach Barbier de M. und Samy Bey soll es türk. sein, desgleichen nach Radloff.

kul قول Sklave, *kullęk, kulluk* قوللق Sklaverei, Frohne; — M. o. A. d. H.; ist türk. قول *ḳul* Sklave, Diener; قوللق *ḳullyḳ* türk., Sklaverei.

kula قوله falb, fahl; — M. o. A. d. H.; ist türk. Die Bedeutung schwankt. Samy Bey = roux, -ousse, cheval roux; nach dem L. O.: قولا, aus alttürk. خولاقو (*ḫolaḳu*) = kaffeebraun, kaffeebraunes Pferd; dieses Wort ging auch ins Persische über mit der Schreibweise ‚هلاكو‘. Radloff: قوله *ḳula* gelbgrau (braun), eine Pferdefarbe, d. h. ein braunes Pferd mit schwarzem Schwanz und ebensolcher Mähne, Falb, z. B. قوله آت (*ḳula at*) ein Falbe; osman. = braun. (Letzteres stimmt mit den Angaben im L. O. überein.)

kumaš قماش zusammengerafftes Zeug, Art Stoff; — M. o. A. d. H.; ist das ar. قُماش *ḳumâš*, plur. أقْمِشَة *aḳmiša* in derselben Bedeutung (Belot).

kumbara قومبارە *χumbara* Granate, Bombe; — M. o. A. d. H.; ist pers.-türk., aus türk. قوم (*ḳum*) Sand und pers. پارە *pâre* Teil, Stück; also ein Stück aus Sand, womit wohl die aus Sand (Stein) verfertigten ursprünglichen Kanonenkugeln bezeichnet wurden. Später kam dann die Bedeutung Bombe, Granate auf. Die arabisierte Form von قومپارە ist خُمبرة *ḫumbara,* die pers. خمبره *ḫembere,* doch kommt im Pers. auch قومپارە mit der Aussprache *ḳûmpâre* vor.

kurd قورد pers., Wolf; — ist nicht pers., sondern türk. قورت, var. قورد (*kurt*[*d*]) Wolf (im Pers. گرگ *gurg*).

kurmak قورمق herrichten; — M. o. A. d. H.; ist türk. قورمق *ḳurmaḳ* in derselben Bedeutung. Samy B. = tendre, dresser, apprêter.

kurtarmak قورترمق türk. befreien; — wird gegenwärtig meistens قورتارمق (mit Elif nach dem ت) geschrieben.

kusur ar. Mangel, Rest, Fehler; — wird قصور (*ḳuṣûr*), nicht قوصور, wie M. angibt, geschrieben; eigentlich ‚Pflichtermangelung, Nichtgenügen, Unfähigkeit'. Im türk. Gebrauche dann = Mangel, Fehler.

kutas قوطاس türk. Quaste; — andere Schreibweisen sind قوتاز (*ḳotaz*), خوطوز (*ḫoṭoz*) und قايتاز (*ḳajtaz*); *kutas* ist eigentlich ein langwolliger Knopf von Yak-Haaren, welcher den Pferden zum Schmuck an den Hals gehängt wurde (vgl. die Beschreibungen verschiedener Kutas von Hofrat v. Karabacek im Katalog der Histor. Ausstellung der Stadt Wien, 3. Aufl., Wien 1883, Nr. 419, 453, 504, 601, 645, 680). Jetzt bedeutet ‚*kutas*' im Türk. auch = sorte de coiffure de femme, aigrette, panache (Samy Bey). Siehe auch Pavet de Courteille unter ‚قوتاس'.

kutu, kutę قوطى Schachtel; — M. o. A. d. H.; ist griech. κουτί, zu agr. κύτος Höhlung, Urne, κυτίς Kistchen, Schachtel (Meyer S. 50).

Ḱafir كافر *gavur, gaver, (gjaur)* كاور Ungläubiger, Nicht-Moslem, Christ; — M. o. A. d. H.; ist das ar. كافر *(kâfir)*, Part. praes. vom Verbum كَفَرَ *kafara* ungläubig sein, nicht an Gott glauben = Ungläubiger; كاور *gavur, gaver (gjaur)*, arm.-türk. քեաւուր und das pers. گبر *(gebr)* gehen ebenfalls auf ar. كافر zurück (vgl. Vullers, s. v.).

Ḱagẹd كاغد *kjahat, kjat* Papier; — M. o. A. d. H.; ist das pers. كاغذ *(kâghez)* Papier, welches Wort selber wieder aus dem Chinesischen kommen soll, vergl. hiezu Karabacek, Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer, 1894, S. XX. *kjahat* und *kjat* sind türk. Verstümmelungen von كاغد, resp. كاغذ.

Ḱargir كاركير *ḱavgir, ḱagir* Grundmauer, steinernes Gebäude; — M. o. A. d. H.; ist das pers. كارگل *(kârgil)* vom pers. كار *kâr* Werk, und pers. گل *(gil)* Lehm, also eigentlich ‚Werk aus Lehm', dann Gebäude, steinernes Gebäude etc.

Ḱariz كاريز *gériz, géréz* Kloake; — M. o. A. d. H.; ist das pers. كاريز *(kârîz)* Kloake; türk. *giriz* gesprochen (Samy Bey); vulg. *geriz* (Barbier de M.).

Ḱéči türk., Ziege; — wird türk. كچى *(keči)* geschrieben; bei M. Druckfehler كچر statt كچى.

Ḱéfén كفن Leichentuch; — M. o. A. d. H.; ist ar. كَفَن *(kefen)*, plur. اكفان *(akfân)* Leichentuch.

Ḱefil كفيل Bürge, Bürgschaft; — M. o. A. d. H.; ist ar. كفيل *(kefîl)*, plur. كُفَلاء *(kufelâ')* Bürge, Bürgschaft.

Ḱélépir كله‌پير Beute; — M. o. A. d. H.; wird von Radloff als türk. bezeichnet; vgl. Vambéry, Etym. Wörterbuch S. 187 (200): osm. *kelebir* Finderlohn, Geschenk für einen Fund, welches Vambéry vom čag. *tölemek, tülemek* vergelten, entschädigen, ersetzen, ableitet; zu dem würde das rumän. *chilipir* ‚Gewinn' stimmen. Ferner Barbier de Meynard: كلاپرى und كله‌پرى *keleperi* tout objet sans grande valeur, marchandise au rabais. Samy Bey: كلاپير und كلپير *kelepir* acheté à très bon marché ou acquis pour rien et par occasion; tout ce qui s'achète ou s'acquiert de cette manière.

ḱéman كمان *kémané* Bogen, Violine etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. كمان *kemân* in derselben Bedeutung.

ḱénévir كنوير, vulg. كندر *kendir* Hanf; — M. o. A. d. H.; ist türk. كنوير *kenevir* (كندير *kendir*) in derselben Bedeutung; vgl. Vambéry, Čag. كندر *kender* Flachs und كندرليك *kenderlik* (Trkm.) ein Vortuch, Schürze.

ḱéré, ḱérré كرّة -mal, *bir ḱérré* einmal; — M. o. A. d. H.; ist ar. كرّة *karra* (*kerre*) Mal, vom ar. Verb. كرّ *karra* sich wiederholen, wiederkommen.

ḱéréviz كروز *ḱéréfs* Sellerie; — M. o. A. d. H.; ist ar. كرفس *karafs* (*kerefs*) Petersilie, Sellerie (Wahrmund).

ḱérvan كروان, *ḱarban* كاربان *ḱavran, ḱévran* Karawane; — M. o. A. d. H.; ist pers. كاروان *kârvân* Karawane.

ḱésé, ḱisé كسه Beutel, *ḱésidži* Beutelschneider, Dieb, Räuber; — M. o. A. d. H.; ist zunächst pers. كيسه *kîse* Beutel, Börse, was wieder das ar. كيس *kîs* Beutel, Börse, ist; ar. كيس ist aber nach Fraenkel S. 197 eine Entlehnung aus dem Aramäischen. *K'ésidži* Beutelschneider etc. hängt jedoch mit obigem pers. كيسه *kîse* gar nicht zusammen. Es ist das türk. كسيجى *kesidži* der, welcher schneidet, aufschneidet von türk. كسمك *kesmek* schneiden und türk. Suff. *idži* (يجى) zur Bezeichnung des Nom. agentis; Beutelschneider, Dieb etc. ist türk. genau يان كسيجى *jan kesidži*, *jan* türk. Seite, Teil, Vorteil, Nutzen, also obiges *kesidži* mit vorgesetztem *jan*, während es für sich allein in diesem Sinne nicht vorkommt.

ḱésér كسر Zimmeraxt; — M. o. A. d. H.; ist türk. كسر *keser* Messer, von كسمك *kesmek* schneiden, abschneiden. Barbier de M.: petite hache, herminette, outil de charpentier et de menuisier.

ḱésimé كسيمه festgesetztes Lösegeld, Bauschsumme; — M. o. A. d. H.; ist türk. كسيم *kesim*, von كسمك *kesmek* schneiden, das Abschneiden, Zuschnitt, Form, Bauschsumme, festgesetzter Preis.

ḱéšḱéḱ كشكك Art Speise, geschrotete Gerste oder Korn mit Brühe; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als türkisch angesehen; Samy Bey: كشكك *keškek* froment bouilli avec de la

viande coupée en petits morceaux. Radloff: كشككك *keškek* Suppe mit Grütze und Fleisch. Vgl. pers. كشك *kashk* sour milk dried, a sort of condiment made of butter-milk; a kind of thick pottage made of wheaten flour or barley-meal with sheep's milk, to which is added flesh or wheat; barley u. كشكك *kashkak* barley or wheat (especially boiled whole with meat till it has become soft). Steingaß, S. 1033.

Kéšniš, Kišniš كشنش Koriander; — M. o. A. d. H.; ist das pers. كشنيج *kišnîdž*, كشنيز *kišnîz* Koriander (Steingaß); im Türkischen كشنيش, كشنز, كشنيج geschrieben; ar. = كُزْبُرَة *kuzbura* (Barbier de Meynard).

Kévgir كوكير türk. Schaumlöffel; — ist nicht türkisch, sondern pers. كفكير *kefgîr* (var. nach Vullers كفليز *keflîz*, كفليزه *keflîze*, كفجليز *kefdželîz*) Schaumlöffel, aus pers. كف *kef* Schaum und pers. كير *gîr*, Präsensstamm vom Verb. كرفتن (*giriftén*) nehmen, greifen. Im Türkischen finden sich die Schreibweisen كفكر, كفكير, كوكير.

Kézab, gézab كزاب *tézab* Scheidewasser; — M. o. A. d. H.; ist eine Verstümmelung (*Taḥrîf* تحريف) des pers. تزاب *tezâb*, تيزاب *tîzâb* Scheidewasser (aqua fortis), aus pers. تيز *tîz* (*têz*) scharf und pers. آب *âb* Wasser zusammengesetzt. M. Druckfehler كزان *k(g)ezan* statt كزاب *k(g)ezab*, *n* statt *b* am Ende.

Kir كير Schmutz, *kirli* adj.; — M. o. A. d. H.; ist türk. كير *kir* Schmutz, كيرلى *kirli* schmutzig.

Kira كيرا *kẹra* Miete, Zins. *kiradžẹ*; — M. o. A. d. H.; ist türk. Schreibart des ar. كِراء *kirâ'* Miete, Zins; *kiradžẹ*, geschrieben كراجى, vom obigen ar. كِراء *kirâ'* + türk. Suffix جى *dži* (*y*) = Mieter.

Kirédž كرج *kiréč* Kalk; — M. o. A. d. H.; ist türk. كيرج (var. كرج) *kiredž* Kalk.

Kišmiš كشمش *kišmišk*, vollständig *kišmiš üzümü* Korinthe; — M. o. A. d. H.; ist nach Barbier de Meynard ein pers. Wort = raisin sec à petits grains et sans pepins, raisin de Corinthe; Steingass hält es für ein ar. Wort.

Kor كور blind; — M. o. A. d. H.; ist pers. كور *kûr* blind; im Türk. wird كور meist *kjör* gesprochen.

k̍öprü, k̍opri كوپری Brücke, Steinbrücke; — M. o. A. d. H.; M. denkt an griech. *γέφυρα*, doch vgl. Vamb., Etym. Wtb., S. 66: koibal-karagassisch: *köbergä* Brücke. Siehe auch M. Nachtrag II, S. 159.

k̍ösé, k̍osé, k̍usé كوسه bartlos, Dünnbart; — M. o. A. d. H.; ist pers.; vgl. Steingass: كوسه *kosa*, (a man) with little or no beard.

k̍öšé كوشه *küšé*, *guše* Winkel, Ecke; — M. o. A. d. H.; ist pers. گوشه *gûše* Winkel, Ecke.

k̍öšk̍ كشك Kiosk, Gartenhaus; — M. o. A. d. H.; ist pers. كوشك *kûšk* Palast, Villa, Schloß; im Türk. *kjöšk* gesprochen.

k̍öték̍, k̍ütük̍ كوتك Stock, Schlag, Klotz, Bastonade; — M. o. A. d. H.; ist türk. كوتوك *kütük* (mit ت *t*, nicht mit ق *ḳ* geschrieben) Klotz, Block.

k̍uftér كوفتر Art Obstbrei; — M. o. A. d. H.; ist das pers. كوفتر *kûfter* a sauce made of plums and grapes (Steingass).

k̍úpal كوپال eiserne Keule; — M. o. A. d. H.; ist pers. كوپال *kûpâl* (گوپال *gūpāl*) a ponderous club, a mace, an iron mace (Steingass).

k̍üfté كفته *köfté* boulette de viande hachée; — M. o. A. d. H.; ist pers. كوفته *kûfte* boulette de viande hachée, von كوفتن *kûften* klopfen, schlagen, zerstoßen, zerstampfen.

gülabijé كلابيه Oblate; — M. o. A. d. H.; nach Zenker (Türk.-arab.-pers. Handwörterbuch) = pers. كلابيه *gülâbîje* Oblate, wahrscheinlich von pers. كلاب *gülâb* Rosenwasser. Nach Steingass lautet die richtige Form گلابی *gulābī* a kind of sweetmeat.

gülé كله *güllé*, *gürlé* türk., Kugel, Kanonenkugel; — wird allgemein als türk. angesehen. Nach dem L. O. ist گورله *gürle* die richtige Form und گولله *gülle* ein Ghalaṭ (Fehler). Doch vgl. pers. گوله *gola*: a ball in general, a cannon ball (Steingass), und pers. گلوله *gulûle* Kugel.

güšté́ré كوشتره türk. Hobel; — dürfte kaum türk. sein. Vielleicht ist es das pers. كشتره *kuštere* a carpenter's axe (Steingass); Meyer S. 48, welcher كستره (س statt ش) hat, stellt es mit

griech. κέστρα Spitzhacke zusammen, was der Bedeutung wegen zwar nicht für das Türk. wohl aber für das Pers. zu passen scheint. Möglicherweise ist im Türkischen ein Bedeutungswandel eingetreten.

güvéz كوز dunkelrot, eig., wie es scheint, glühend; — M. o. A. d. H.; ist wohl das čag. *küz* (*küjüz*) glühende Kohle, Kohlenglut; vgl. Vambéry, Etym. Wtb. S. 105 (116).

lafz لفظ Stimme, Wort; — M. o. A. d. H.; ist ar. لَفْظ (*lafẓ*), plur. أَلْفاظ *alfâẓ* Aussprache, Wort, Ausdruck.

lagęm, lagum لاغم türk. Mine; — ist gr. λαγούμι; im Türk. gewöhnlich لغم (var. لغيم) *laghym* geschrieben. Vgl. Barbier de Meynard, Bd. 2, p. 702.

laħana لاحنه Kohl; — ist zwar gr. λάχανον, aber der Plural davon λάχανα.

lakęrdę لاقردى türk. Gespräch, Plauderei, Wort; — ist wohl nicht türk. Vgl. gr. λακερδίον, λακριδιόν, λακρεντίζω, welche Wörter auch M. anführt.

lalangha لالنغه Art Krapfen; — M. o. A. d. H.; dürfte wohl mit pers. لالنگ *lâleng* = broken victuals which poor people carry away from an entertainment (Steingass) zusammenhängen.

lavaš لواش türk. Art feines Brot; — ist nicht türk., sondern pers. لَواش *levâš* a thin cake or biscuit (Steingass); Barbier de M. لاواش *lavaš* galette de pâte molle.

lébadé, lübbadé لباده pers. Art Regenmantel, *libačé*; — ist das ar. لُبّادَة *lubbâda* Kappe aus Filz; vgl. auch ar. لُبّادَة *lubbâda*, coussinet, panneau en feutre qu'on met sous la selle (Belot). لُبّادَة ist dann auch ins Pers. übergegangen und von da ins Türk. Nicht zu verwechseln ist damit ar. لِباس *libâs* das Kleid.

lisan-üs-sévr لسان الثور Ochsenzunge (Pflanze); — M. o. A. d. H.; ist ar., und zwar aus ar. لسان *lisân* Zunge, Sprache und ar. ثَوْر *ṣavr* Stier, also wörtlich ‚Zunge des Stieres'.

lokma لقمه Bissen; — M. o. A. d. H.; ist ar. لُقْمَة *luḳma* Bissen,

Brotstück, vom Verbum لَقِمَ *laḳima* verschlingen, essen, verschlucken.

lokum لقوم türk. Art süße Speise, meist ‚*rah'atlakom*' genannt; — ist nicht türk. Nach Samy Bey ist es ein Plural des obigen ar. لُقْمة *luḳma* Bissen; es ist das Wort ‚*lakom* (*lokum*)' in ‚*rah'atlakom* (*rah'atlokum*)' als Abkürzung für dieses und hat mit لقمة (*luḳma*) Bissen nichts zu tun. Siehe unter *rah'atlakom*.

mahmuz, méhmiz مهموز Sporn; — M. o. A. d. H.; ist das ar. مِهْمَز *mihmaz* (auch مِهْمَاز *mihmâz*) Sporn; die von M. angeführte Schreibweise ist daher eine Verstümmelung (تحريف *taḥrîf*) des ar. مِهْمَز (مِهْمَاز); vgl. neugr. τὸ μαχμούζη der Sporn (A. Hindoglu, Sammlung der zum Sprechen nötigsten Wörter etc. der türk., neugr. und deutschen Sprache, Wien 1840, S. 82).

mah̆rama محرمه aus مقرمه Taschentuch; — M. o. A. d. H.; ist ar. مَحْرَمة *maḥrama* Taschentuch (Belot), gebraucht in Syrien. Aus محرمه ist dann مقرمه *maḳrama* entstanden.

maja مايه Stoff, Sauerteig; — M. o. A. d. H.; ist pers. مايه *mâje* Stoff, Sauerteig etc. Steingass = ferment, leaven, root, origin etc.

majasęl مايسيل ar. Hämorrhoiden; — ist zusammengesetzt aus ar. ما *mâ* das, was, und ar. يَسيل *jasîl*, Imperf. von سَال (*i*) *sâla* fließen, also eigentlich = das, was fließt. Im türk. Gebrauche meist ماياسيل und مايهسيل (*majasyl*) geschrieben.

majmun, méjmun ميمون Affe; — M. o. A. d. H.; ist türk. ميمون *majmun* Affe.

makara مقره Welle, Spule, Weife; — M. o. A. d. H.; ist ar. بَكْرَة *bakra* Rolle; poulie, roue d'une machine à irrigation (Belot).

makas مقاص *makass* Schere, Zange; — M. o. A. d. H.; ist ar. مَقَاصّ *maḳâṣṣ*, plur. von مِقَصّ *miḳaṣṣ* Schere. Vgl. auch ar. مِقْراض *miḳrâḍ* Schere.

mandžęlęk, méndžénęk منجنيق ar. Art Wurfmaschine; — ist nicht ar., sondern gr. μαγγανικόν (Meyer S. 71). Vgl. auch

die verschiedenen arabischen Schreibarten in Dozy, Suppl. II, S. 617.

manzur منظور ar. geliebt; — ist richtig ar. und heißt eigentlich ‚angeschaut' (Part. pass. von ar. نظر *nażara* schauen), dann im türk. Gebrauche auch ‚beliebt' (favori-e, Samy Bey).

marpič, marpuš مارپیچ, مارپوش (schlangenbekleidet) Schlauch der persischen Wasserpfeife; M. Nachtrag I, S. 81: wie eine Schlange gewunden; — M. o. A. d. H.; ist pers., zusammengesetzt aus pers. مار *mâr* die Schlange und پیچ *pîč* Präsensstamm von pers. پیچیدن *pîčîden* sich winden, also ‚der sich wie eine Schlange windet'. Vgl. Bittners Rezension zu R. Růžička, Konsonant. Dissimilation in den semit. Sprachen, in WZKM., Bd. 23, S. 250.

masad مصاد Wetzstahl; — M. o. A. d. H.; ist nach Zenker (l. c.) türk. مصاد *maṣad* Wetzstahl; nach Barbier de Meynard soll es ein arabisches Wort sein.

masraf مصراف ar. Kosten; — wird im ar. مَصْرَف *maṣraf* (ohne Elif nach *r*) geschrieben; ar. Plur. = مَصَارِف *maṣârif*.

matrabaz, madrabaz مطرباز Aufkäufer, Kornwucherer etc.; — M. o. A. d. H.; ist aus مطراقباز *maṭraḳbaz* entstanden, welches aus türk. مطراق *maṭraḳ* Stock, Rapier vom ar. مِطْرَق *miṭraḳ* (Klöpfel, Schlägel), und pers. باز *bâz*, von pers. باختن *bâḫten* spielen, zusammengesetzt ist; also eigentlich einer, der mit dem Stock (Rapier) spielt, Fechtmeister, dann übertragen Trödler, Schwindler. Samy Bey = maître d'escrime, brocanteur, fraudeur.

mazgal مازغال ar. Schießscharte; — ist nicht arabisch, sondern nach Zenker (l. c.) und Barbier de Meynard türk. مازغال, var. مازقال (*mazghal*, var. *mazḳal*) Schießscharte (ouverture pratiquée dans un mur de défense, meurtrière).

méhénk مهنك *mahakk* Probierstein; — M. o. A. d. H.; ist eine Verstümmelung (تحریف *Taḥrîf*) des ar. مِحَكّ *miḥakk* Probierstein. Vgl. türk. منلا *monla* für ar. مولی *mevlâ* (*molla*).

mékik مكیك, مكك Weberschiffchen; — M. o. A. d. H.; ist pers. مكیك *mekîk* Weberschiffchen; Steingass: a weaver's shuttle.

mélés ملس *méléz* gemischt, Bastard; — M. o. A. d. H.; ist ar. مَلَس *malas* aus zwei Bestandteilen Gemischtes: Halbstoff, Halbseide; Mischling, Mulatte, Bastard (Wahrmund).

mérdžan مرجان *mürdžan* Koralle, kleine Perle; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als ar. مُرْجان (*mardžân*) angesehen.

mérdžémék مرجمك *merdžümék* Linse; — M. o. A. d. H.; ist türk. مرجمك *merdžümek* Linse; alttürk. مريمجاك *merimdžek* (L. O.).

mést مست türk. Art Fußbekleidung; — ist nach Zenker (l. c. S. 842, 2) eine Verstümmelung (تحريف) des pers. مس (*mes*), welches ich aber in keinem pers. Wörterbuche finden konnte. Barbier d. M. bezeichnet es ebenfalls als pers. = demi-botte, chausson de cuir mou non fendu par dessus lequel on porte une autre chaussure (babouch); on entre à la mosquée avec le ‚*mest*'.

mértériz مترز *méteris* Wall, Schanze; — M. o. A. d. H.; ist ar. مِتْرَس *mitres*, plur. مَتارِس *metâris* Schanze, Wall, vom ar. تَرَّس *tarrasa* jemanden mit einem Schilde bewaffnen, sich mit einem Sch. bewaffnen. Vgl. auch مِتْراس, plur. مَتاريس (*mitrâs*, plur. *metârîs*) retranchement, rempart, barricade (Belot).

mévla مولا *molla, monla* منلا Herr, Gesetzkundiger; — M. o. A. d. H.; ist ar. مَوْلى *mevlâ*, pl. مَوَالٍ *mevâlin* Herr, Gebieter, Freund, Gefährte; منلا *monla* ist eine türk. Verstümmelung (تحريف) des ar. مَوْلى (*mevlâ*), resp. مَوْلانا *mevlânâ* = unser Herr!

mézad مزاد Versteigerung; — M. o. A. d. H.; ist ar. مزاد *mezâd* Versteigerung, Lizitation.

mézé مزه Geschmack, Reizmittel, Vortisch; — M. o. A. d. H.; ist pers. مزه *meze* Geschmack etc.

mijan balę ميان بالى Süßholzsaft; — M. o. A. d. H.; ist eine türk. Genetivverbindung, zusammengesetzt aus türk. ميان *mejan*, vulgäre Aussprache des türk. بويان (بيان) *bojan* (*byjan*) Süßholz und türk. بال *bal* Honig.

miri ميرى Emirschaft, Staatsschatz, Staatseinnahme; — M. o. A. d. H.; hängt mit ar. امير *emîr*, Chef, Kommandant, Prinz zusammen. Aus امير *emîr* wird zunächst das namentlich im

Pers. gebrauchte *mîr* میر (Prinz, Chef, Kommandant; vgl. pers. میرزا *mîrzâ*) und dann durch die Anhängung des pers. Suff. ی (*î*), میری *mîrî* in der obigen Bedeutung.

mosęl موصل ar. Zusammenfluß, die Stadt Mosul am Tigris und Euphrat etc.; — heißt genau im ar. مَوْصِل *mavṣil* Zusammenfluß, und المَوْصِل *el-mavṣil* die Stadt Mossul; syr.-ar. المُوصِل *el-mûṣil* (Belot).

mukajjéd مقيّد gebunden, besorgt, aufmerksam; — M. o. A. d. H.; ist ar. مُقَيَّد *muḳajjad* gebunden, gefesselt, im türk. Gebrauche auch fleißig, aufmerksam.

mum, mom مون Wachs, Kerze etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. موم *mûm* (bei M. Druckfehler مون statt موم) Wachs, Kerze.

murdar مردار *mürdar, mundar* unrein; — M. o. A. d. H.; ist pers. مردار *murdâr* unrein etc.; *mundar* ist eine türk. Verstümmelung des pers. *murdâr*.

musluk موصلق *maslak* Hahn, Zapfen; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als türk. موصلق *muṣluḳ* Hahn angesehen (Barbier de Meynard).

mutę' مطيع gehorchend, untertan; — M. o. A. d. H.; ist das ar. مطيع *muṭîʿ* gehorsam, untertan, bezwungen.

mürékkéb مركّن ar. gemengt, Mischung, Tinte; — wird ar. مُرَكَّب *murekkeb* (bei M. Druckfehler مركّن statt مركّب) geschrieben.

najbé نايبه abwechselnd, Unglück; — M. o. A. d. H.; ist das ar. نائبة *nâ'iba* Unglück, Unfall, vom ar. ناب (*nâba*).

nakd ar. *nakd akčé* baares Geld; — wird im ar. نقد *naḳd* (bei M. Druckfehler نقل statt نقد) geschrieben.

na'lčé نعلچه Eisen am Schuhabsatz; — M. o. A. d. H.; ist aus ar. نَعْل *naʿl* Hufeisen und dem pers. Deminutivsuffix چه *če* zusammengesetzt, also eigentlich ‚kleines Hufeisen', dann Eisen für den Schuhabsatz.

namaz نماز ar. das täglich fünfmal zu verrichtende Gebet der Mohammedaner; — ist nicht ar., sondern pers. نماز *nemâz* Gebet.

namé نامه Schreiben, Schriftstück, Brief; — M. o. A. d. H.; ist das pers. نامه *nâme* in derselben Bedeutung; M. 1. Nachtrag: *izinname* Erlaubnisschreiben, aus ar. اذن *izn* (türk. *izin* gesprochen) und obigem pers. نامه (*nâme*); türk. *'ahdnamé* aus a. *'ahd* (عهد) Verpflichtung, Engagement, Vertrag, Pakt und obigem pers. *nâme* (نامه).

namus Gesetz, Sitte, Scham, Ehre; — wird im Türk. ناموس *namus* geschrieben; bei M. Druckfehler باموس statt ناموس, Etymologie ist richtig.

naz ناز Zartheit, Zierlichkeit, Schmeichelei etc.; — M. o. A. d. H.; ist das pers. ناز *nâz* in derselben Bedeutung; *nazlę* kokettierend, ist aus obigen pers. ناز *nâz* und dem türkischen Adjektivsuffix لى *ly* zusammengesetzt. *Nazlanmak* (نازلانمق) ist türk. denominatives Verbum = faire des minauderies, des coquetteries (Samy Bey).

nékés نكس, *nakés* ناكس gemeiner Mensch, Knauser; — M. o. A. d. H.; ist pers., zusammengesetzt aus der pers. Negativpartikel نا *nâ* nicht, und dem pers. كس *kes* Person, Individuum; *nekes* ist vulgär-türk. Form von ناكس *nâkes* in der Bedeutung: Geizhals, Knauser.

noχud نخود Kichererbse; — M. o. A. d. H.; ist das pers. نخود *nuḥûd* in derselben Bedeutung.

nur نور Licht, Glanz etc.; — M. o. A. d. H.; ist das ar. نور *nûr* Licht, Glanz; *nûrlu* glänzend, licht, aus obigem ar. نور *nûr* und türk. Adjektivsuffix *lu* لو (لى) zusammengesetzt.

oka اوقه türk. *oka*, das türk. Pfund; — ist nicht türk., sondern aus gr. *οὐγκία* = lat. uncia entstanden. Vgl. Meyer S. 65. Ar. = أُوقِيَّة (*ûkijja*).

pala پاله türk. kurzer Degen, Dolch; — ist, wie Barbier de Meynard angibt, mit gr. *πάλη* oder *πάλα*, welches dieselbe Bedeutung besitzt, zusammenzustellen. Vgl. dagegen Miklosich, Nachtrag I. unter ‚*pala*'.

palamar پالمار Tau; — M. o. A. d. H.; vgl. dazu Meyer S. 12: der Ursprung des Wortes ist nicht aufgeklärt; vielleicht ist

vom Griechischen auszugehen und das Tau, womit man das Land faßt, als ‚Hand‘ (Dem. von *παλάμη*) bezeichnet.

pambuk پاموق *pamuk, pémbé, mamuk* Baumwolle; — M. o. A. d. H.; ist pers. پنبه *penbe* (*panba*) Baumwolle, pāz. *panba*, pehlv. *pambak*, osset. *bambag*, armen. բամբակ (Hübschmann S. 116).

para, paré پاره Stück, Geldstück, bestimmtes Geldstück, Geld; — M. o. A. d. H.; ist pers. پاره *pâre* Teil, Stück. *Paralamak* (M. Nachtrag I, S. 10) پاره‌لمق ist im Türk. denominatives Verbum vom pers. پاره (*pâre*).

pars, parš پارس Leopard, Tiger, Panther, Luchs; — M. o. A. d. H.; ist pers. پارس *pârs* Leopard.

pastęrma پاسطرمه *bastęrma* türk., gepreßtes, geräuchertes oder an der Sonne gedörrtes Fleisch; — wird jetzt gewöhnlich باصدرمه (باصديرمه) *baṣdyrma* geschrieben; باصمق *baṣmaḳ* türk. pressen, drücken, باصدرمق *baṣdyrmaḳ* Faktitivum des Vorhergehenden.

pazę پازی Bete, Beißkohl; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als türk. bezeichnet; Barbier de Meynard: پازی *pazy* bette poirée, bette blanche.

péik پیک Pfeil, Bote, Laufbursche; — M. o. A. d. H.; ist pers. پیک *peïk* Laufbursche, Bote, Diener (Steingass).

pékśimat, pékśimét, pékśémét پکسمت Zwieback; — M. o. A. d. H.; nach Meyer S. 58 ist das pers. بکسمات *beksimât*, panis butyro illitus (Vullers I. 254) die Quelle des gr. *παξαμᾶς, παξαμίς, παξαμάδιον* etc., wie des türk. Wortes. Türk. پکسماط (*peksimaṭ*) ist durch volksetymol. Anlehnung an türk. پک *pek* sehr, hart und ar. سماط *simâṭ* Mahl, Speise, entstanden. (Ibid.)

pémbé پنبه *pembe-reng* blaßrote Farbe; — M. o. A. d. H.; ist pers. پنبه *penbe* Baumwolle; für den Gebrauch im Türk. vgl. Barbier de Meynard S. 410: Le mot persan *pembè* ‚coton‘ se prend en turc vulgaire comme adjectif, dans le sens de ‚rouge pâle, rosé, blanc rosé‘. Daher das obige *pembe-reng* (*reng* pers. = Farbe) = blaßrote Farbe, eigentlich ‚baumwollfarbig‘. Vgl. Bittner, S. 30.

pénčé پنچه Hand, Pfote, Kralle; — M. o. A. d. H.; ist pers. پنجه *pendže* Hand, Pfote, Kralle; vgl. پنج *pendž*, pers. = fünf.

pérčin پرچین Vernietung, Nagel; — M. o. A. d. H.; ist pers. پرچین *perčîn* (von پرچیدن *perčîden* vernieten, einen Nagel umschlagen) Vernietung, Nagel.

perdah پرداه *perdaht* pers. Glanz, Glätte; — ist pers. پرداخ *perdâḫ* Glanz; vgl. pers. پرداختن, پرداز *perdâḫten, perdâz* polieren, glätten, glänzend machen.

pérgél پرکل, پرگال *pérgar, purgar, purgal* Zirkel; — M. o. A. d. H.; ist pers. پرگار *pergâr* Zirkel; Steingass: a pair of compasses; a circle made by them; vgl. ar. فرجار (*firdžâr*).

pérvaz پرواز *pérvéz* Rahmen; — M. o. A. d. H.; ist pers. پرواز *pervâz* in derselben Bedeutung; vgl. Barbier de Meynard Bd. 1, S. 397.

pésdél پسدل türk., Art süße Speise; — ist nach Radloff franz. = pastille; Radloff Bd. IV, S. 1254: پستیل *pestil* = trockene Fruchtpaste, ein Blätterteig mit Fruchtmuß. M. Nachtrag I.: das Wort erinnert an it. pastillo.

péštęmal, péštimal پشتمال *puštmal* Schürze; — M. o. A. d. H.; ist pers. پشتمال (*puštmâl*) Schürze.

pęrazvané پرازوانه Heft, Knauf eines Degens, unteres Ende der Scheide (bei M. Druckfehler ‚Schneide‘ statt ‚Scheide‘); — M. o. A. d. H.; var. پرزوانه (*pirazvâne*), kommt vom pers. برازوان *birâzvân* (var. برازبان *birâzbân*) Heft, Knauf eines Degens etc.; Steingass: That part of a knife or dirk which enters into the handle, the shank.

piškar, pišgér پیشکار, پیشکر geschickt, tüchtig; — M. o. A. d. H.; ist pers. پیشه‌کار (*pîšekâr*) Handwerker; Samy Bey = celui qui professe un métier.

pišman, püšman پشمان *péšiman* der etwas bereut etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. پشیمان *pešîmân* bereuend, Reue.

raf راف Brett an der Wand, Gesims; — M. o. A. d. H.; ist eine Verstümmelung des ar. رَفّ *raff* Brett, Diele, Fensterladen, Regal.

rahatlakom راحتلقم *rahatlekum* Art süße Speise, aus *rah'at ul-h'alkum*; — M. o. A. d. H.; ist verstümmelt aus ar. راحة الحلقوم *râḥat al-ḥulḳûm*, was aus ar. راحة *râḥat* (türk. راحت *râḥat*) Ruhe und Bequemlichkeit, Erholung und ar. حلقوم *ḥulḳûm*, plur. حلاقيم *ḥalâḳîm* Kehle, Rachenhöhle zusammengesetzt ist; also = Ruhe, Erholung der Kehle, des Rachens, dann übertragen: eine Art süße Speise.

raχt رخت Zeug, Gerät, Habe; türk. besonders das Galazeug für Pferde, Pferdegeschirr; — M. o. A. d. H.; ist pers. رخت *raḫt*, Steingass = goods and chattels, apparatus, rich furniture, harness etc.

ra'ja رعايا *raja* ar. Herde, nichtmohammedanischer Untertan des Sultans; — im Arabischen lautet es رَعَايَا (*ra'âjâ*) und ist der Plural von رَعِيَّة (*ra'ijja*) die Herde, die Untertanen; im Türk. wird es *ra'ja*, resp. *ra'je* ausgesprochen (Samy Bey) und bezeichnet die ‚nichtmohammedanischen' Untertanen.

rastęk راستق Spießglanz, Schminke zum Schwarzfärben; — M. o. A. d. H.; ist pers. راسخت, روى سخت *râsuḫt, rûj suḫt*, a liniment for tinging the hair and eye-brows, black (Steingass), vgl. ibid. auch: روى سخته *roy-sukhta* Antimony.

ravak راوق türk. ausgelassener Honig; — ist nicht türk., da es keine mit *r* anlautende Wörter im Türk. gibt. Es ist vielmehr pers. راوق *râvaḳ*, راوك *râvak* reiner Wein, das Reinste und Beste einer Sache (Steingass). Dies ist aber wieder ar. رَاوُوق *râvûḳ*, was zunächst den ‚Seiher', dann das Weingefäß überhaupt bezeichnet; ar. راووق ist aber aus dem Aramäischen entlehnt. Siehe Fraenkel S. 165/66.

razakij, rezaki, razakę رازقى Art Weintraube; — M. o. A. d. H.; wird von Steingass als ar. Wort bezeichnet: رزاقى *rezâḳî* wine; vgl. auch pers. رز *rez* a vineyard, a vine, a grape. Zenker (l. c.): رازقى *râzaḳijj*, ar. eine Art länglicher, weißer Weinbeere; nach Meyer (S. 34) und Fraenkel (S. 44) soll das Wort pers. sein.

réndé رنده *éréndé* Hobel, *réndélémék*; — M. o. A. d. H.; ist pers. رنده *rende* râpe de cuisine pour le sucre, les légumes etc., râpe à tabac, rabot de menuisier (Barbier de M.); ar.

رندج *randadž* Hobel (Wahrmund). Vgl. auch Steingass. *Réndélémék* ist türk. Verb. denominat. = hobeln.

réšmé رشمه aus *irišmé* Maulkette, Kinnkette; — M. o. A. d. H.; ist das vulg. syr.-ar. رَشْمة *rašma, rešme* Nasenriemen, Halfter (Belot).

rézé رزه metallener Beschlag um das Schlüsselloch, Türangel; — M. o. A. d. H.; ist das pers. رزه *reze* a stretched line over which clothes are hung; nightshade, a ring or staple (Steingass).

ridža رجا Hoffnung, Furcht, Bitte; — M. o. A. d. H.; ist das ar. رَجَاء *redžâ'* Hoffnung, Furcht, im Türk. auch Bitte, z. B. رَجَا ايتمك *redžâ* (vulg. رِجا *ridžâ*) *etmek* bitten.

rif ريف *irif* türk. Elle; — ist nicht türk., schon wegen des anlautenden *r*, sondern dürfte das ungar. *réf* (*röf*) die Elle, Ellenmaß sein. Vgl. auch Zenker (l. c.).

rospu, ruspi روسپى *orospu* Hure, *rospęlęk*; — M. o. A. d. H.; gilt allgemein als pers. Wort, روسپى *rûspî* a courtesan, a cuckold (Steingass). Nach Zenker (l. c.) ebenfalls pers. Vgl. auch Friedrich Müller in WZKM., Band 8, S. 359.

rupie روپيه pers. Art Goldmünze, Rupie; — ist das ar. ربعيّة *rub'ijje* kleine Goldmünze (Wahrmund) und hängt mit dem ar. رُبْع *rub'*, plur. أَرْبَاع *arbâ'* Viertel zusammen. Samy Bey = ar. ربعيه *rub'ijje*, vulg. roubié, ancienne monnaie d'or valant dix piastres, à peu près deux francs et demi. Die Rupie ist gegenwärtig eine in Indien kursierende Silber-, bezw. Goldmünze.

sač صاچ, ساچ Haar; *sačbag* Haarband; — M. o. A. d. H.; ist türk. صاچ *ṣač* das Haar; die Schreibweise ساچ mit س (*s*) ist osttürkisch.

saχtian سختيان Saffian; — M. o. A. d. H.; ist pers. سختيان (*sakhtiyān, sikhtiyān*) goats' leather, marocco (Steingass). Vgl. auch Zenker (l. c.).

sajgak سيقق Antilope; — M. o. A. d. H.; ist das čagat. سايغاق *sajghaḳ* wilde Ziege (Vambéry, Čag.), vgl. Pavet de Courteille: سايغاق espèce d'Antilope.

sakagę صقاغى Kehlsucht; — M. o. A. d. H.; vgl. Radloff صاقاغى *ṣaḳaghy* (osman.) der Rotz der Pferde, und ساقاو *saḳau* (kirg.) eine Geschwulst unter der Kehle des Füllens.

sakat ساقط verstümmelt, lahm; — M. o. A. d. H.; ist ar. ساقط *sâḳiṭ* schwach. سَقَطَ *saḳaṭa* fallen, zusammenstürzen.

sakit ساكت schweigsam; — M. o. A. d. H.; ist ar. ساكت *sâkit* = Part. praes. von سَكَتَ *sakata* schweigen; also = schweigend, schweigend sein, schweigsam.

salχané صالخانه *salaχana* ar. Schlachthaus: *saleχ* Schinder und *χané* Haus; — ist ar.-pers., zusammengesetzt aus ar. سَلْخ *salẖ* das Abhäuten, Schinden, und pers. خانه *ẖâne* = Haus, also = Schlachthaus, ar. مَسْلَخ *maslaẖ*.

salt صلت allein, nur, ohne Gepäck; — M. o. A. d. H.; ist türk. صالت *ṣalt* in derselben Bedeutung.

sandęk صندوق *sanduk, sunduk* Kasten, Kiste, Schrein; — M. o. A. d. H.; ist das ar. صُنْدُوق *ṣundûḳ*, plur. صَنَادِيق *ṣanâdîḳ* caisse, coffre, malle (Belot). Pers. *ṣandûḳ*, armen. սնդուկ.

sanki صانكه *sanasęnki* صناسنكه als ob, eig. glaube daß, angenommen daß; — M. o. A. d. H.; *sanki* ist türk.-pers., aus *san* صان (*ṣan*), Imper. vom türk. Verbum صانمق *ṣanmaḳ* glauben, dafürhalten, annehmen, und der pers. Partikel كه *ki* = daß, zusammengesetzt, also gleich ‚glaube daß, nimm an daß' etc. *Sanki* ist daher nicht zusammengezogen aus صاناسنكه (*sanasęn ki*), was ‚du mögest glauben (Optat. vom türk. Verb. صانمق), daß, . . .' heißt.

santur صنتور Hackbrett; — M. o. A. d. H.; nach Radloff ein osman.-türk. Wort. = سانطور *sanṭur* die Leier, das Hackbrett; ist zunächst ar. سنطير (*sanṭîr*) und dies aus dem Aramäischen. Meyer S. 61.

saręf ar. wechselnd, *saręflęk*; — *saręf* wird im Arab. صارف *ṣârif* geschrieben; bei M. Druckfehler صلرف statt صارف.

sarmak صارمق einhüllen; — M. o. A. d. H.; ist türk. صرمق *ṣarmaḳ* in derselben Bedeutung.

satęr, satur ساطور türk., Schlachtmesser, Hackmesser; — ist nicht türk., wie M. angibt, sondern ar. ساطور *sâṭûr*, plur. سَوَاطِير *savâṭîr* Speckmesser, großes Küchenmesser,

Hieber, vom Verb. سَطَر *saṭara* schneiden, abschneiden (mit einem Säbel).

séjis, séjs, sais سأيس ar. Stallknecht; — wird im Ar. سائس *sâ'is* (*Hamze* über ى ohne Punkte) geschrieben. Türk. vulgäre Schreibweise سايس.

séjsané سكسانه *séisχané* Saumpferd; — M. o. A. d. H.; ist das pers. سائسخانه *sâ'isḫâne* cheval de charge sur lequel monte le palefrenier (Samy Bey). Vgl. vorhergehendes Wort.

sémt سمت Gegend, Haus, Wohnung; — M. o. A. d. H.; ist das ar. سَمْت *semt*, plur. سُمُوت *sumût* Himmelsgegend, Richtung, im Türk.: contrée, partie, quartier qu'on habite (Samy Bey).

sérbést سربست *sérbés* frei; — M. o. A. d. H.; ist pers. سربست *serbest*, difficult, obscure, free, independent (Steingass), aus pers. سَر *ser* Kopf, Haupt, und pers. بست *best* statt بسته *beste* gebunden, vom Verb. بستن (بند) *besten* (*bend*) binden, zusammengesetzt.

sérħadd سرحدّ Grenze; — M. o. A. d. H.; ist zusammengesetzt aus pers. سَر *ser* Kopf, Haupt und ar. حَدّ *ḥadd*, plur. حدود *ḥudûd* die Grenze, also eigentlich ‚Hauptgrenze‘, dann allgemein ‚Grenze‘.

sért سرت, سرد rauh, hart; — M. o. A. d. H.; ist pers. سرد *serd* kalt, das Kalte, Kälte, kaltlassend, nicht erwärmend.

sijasét سياسة ar., Strafgerechtigkeit, Hinrichtung; — die Grundbedeutung von سِيَاسَة (*sijâsa*) im Ar. ist: Regierung, Autorität, Behörde, Politik, im Türk. (gesprochen ‚*sijâset*‘) dann übertragen = Strafe, Züchtigung, Exekution.

sirké سركه Essig, pers.; — ist nach Radloff (Bd. IV, S. 703) türkisch; vgl. auch Vámbéry (Etym. Wtb., S. 145), welcher *sirke, serke* Essig (eigentlich herbes Getränk) von der türk. Wurzel *ser, sar* = schwer, mühsam, hart, steil, rauh, streng, rasch, ableitet.

sof صوف *suf* Wolle, Kamelot; — M. o. A. d. H.; ist ar. صوف *ṣûf*, plur. اصواف *aṣvâf* Wolle; Samy Bey: laine, étoffe de laine.

soḣbét صحبت Gespräch; — M. o. A. d. H.; ist ar. صُحبة *ṣuḥba*, zunächst = Gesellschaft, Genossenschaft, Kompagnie, im Türk. (geschrieben صحبت *ṣuḥbet*) dann übertragen = Gespräch, Unterhaltung.

sokak سوقاق *zukak* Straße, Gasse; — M. o. A. d. H.; ist ar. زقاق *zuḳâḳ*, plur. أَزِقّة *aziḳḳa* Straße.

sonra صكره: *andén soñra* hernach; — M. o. A. d. H.; ist türk. Postposition صكره (صوڭ *ṣoñ* Ende) nach, welche den Ablat. regiert; daher *andén* (Ablat. des Personalpronom. der 3. Pers. sing.) *soñra* = hernach.

subašę صوباشى türk., Polizeioberst; — صو (*ṣu*) ist hier nicht ‚Wasser', sondern uigur. *su* (Radloff ‚*sü*'), *soj* Heer, Soldaten, daher ‚*ṣu bašy*' eigentlich = Heerführer, Armeekommandant (Vámbéry, Uigur. S. 256), dann im Osman. und Osttürk. = Polizeichef, commissaire de police (Pavet de Courteille). Vgl. Ibn el-Aṯîr, ed. Tornberg, Index Bd. XIII, S. 302, wo türk. صوباشى, سوباشى (ar. سباشى geschrieben) durch ar. صاحب جيش (*ṣâḥib džajš*) wiedergegeben ist.

suχari صوخارى türk., Zwieback; — dürfte kaum türk. sein; nur in Zenker (l. c.), sonst in keinem Wörterbuche zu finden. Vielleicht ist es mit ar. ذُخْرِىّ *zuḫrijj* zum Proviant gehörig, von ذخيرة *zeḫîre* Proviant, zusammenzustellen oder mit سُكَّرِىّ *sukkarijj* von Zucker, Nisbe des ar. سُكَّر *sukkar* Zucker.

sümmak, summak سماق *somak* ar. Sumach, rhus coriaria; — wird im Ar. سمّاق (*Tešdîd* ّ über dem *m* م) *summâḳ* geschrieben.

sürna صورنا, سورنا, سوربا, زرنا *zurna* Festpfeife, Schalmei, Horn, Trompete; — M. o. A. d. H.; ist pers. سرنا *surnâ*, var. سرناى *surnâj* (aus pers. سور *sûr* Festlichkeit und pers.ناى *nâj* Flöte, Pfeife) Festpfeife, Festschalmei, Klarinette etc.

šabka شابقه türk., Hut; — ist kein türk. Wort, sondern lat. cappa. Das Wort stammt im Türk. zunächst aus einer slavischen Sprache. Meyer S. 53; magy. *sipka* Mütze.

šah شاه König, *šeh mat, šah mat*; — M. o. A. d. H.; ist pers. شاه *šâh* in derselben Bedeutung. *Šeh mat, šah mat* = شاه مات (*šâh mât*) aus obigem شاه (*šâh*) und ar. مات (*mât*) = er ist

gestorben; also = der König ist gestorben. (Redewendung beim Schachspiel, vgl. Bittner S. 73.)

šahtérę شاهتره fumaria officinalis; — M. o. A. d. H.; nach Samy Bey pers., شاهتره (*šâhtere*), var. شاهتريج (*šâhterîdž*) fumeterre, fiel de terre (Erdrauch). Ebenso Steingass.

šaka شقا Scherz; — M. o. A. d. H.; ist nach Radloff türk. شاقه, شقا, շաքա (*šaka*) Scherz, Spott. Radloff Bd. IV, S. 931.

šamata شماته türk., Lärm; — ist nicht türk., sondern ar. شَمَاتة *šamâta* Lärm, Tumult. Wahrmund S. 1005.

šéjχ شيخ der Alte, Stammesoberhaupt; — M. o. A. d. H.; ist ar. شيخ *šajh̰*, plur. شُيوخ *šujûh̰* in derselben Bedeutung.

šélvar, šalvar شلوار Pumphosen, Pluderhosen; — M. o. A. d. H.; ist pers. شَلوار (*šelvâr*, *šulvâr*) in derselben Bedeutung. (Vgl. Horn S. 175, Nr. 789.)

šéšχané ششخانه *šéšané* gezogener Gewehrlauf; — M. o. A. d. H.; ist pers. ششخانه *šešh̰âne* Gebäude mit sechs Höfen, Musikinstrument, a rifled fire-arm (Steingass), aus pers. شش *šeš* sechs und pers. خانه *h̰âne* Haus.

šiǩajé ar., Beschwerde, Klage; — wird im Ar. شكاية *šikâja* (bei M. Druckfehler سكايه *sikâje* statt شكايه *šikâje*) geschrieben.

šiǩâr شكار Jagd, Jagdbeute; — M. o. A. d. H.; ist pers. شكار *šikâr* in derselben Bedeutung.

šiǩémbé شكمبه *iškémbé* Kaldaunen, Eingeweide; — M. o. A. d. H.; ist pers. شكمبه (شكنبه) *šikembe* belly, stomach, tripe (Steingass), vgl. ibid. اشكنبه *iškembe* the third stomach of ruminating beasts.

širé, šęra شيره Most; — M. o. A. d. H.; ist pers. شيره *šîre* Most.

širrét شرّه Bosheit, *širrétlik*; — M. o. A. d. H.; ist ar. شِرّة *širra* Zorn, Jähzorn, Ungestüm. *Širretlik* شرتلك aus obigem ar. شرّة und türk. Suff. لك (*lik*) = méchanceté, rébellion, indiscipline (Samy Bey).

šišé شيشه Glas, Flasche; — M. o. A. d. H.; nach Steingass vom türk. شيش *šiš* Geschwulst, adj. geschwollen, aufgeblasen. Vgl. M. Nachtrag I. unter *šiš*.

šuga شوغه Krätze; — M. o. A. d. H.; ist in keinem Wörterbuche zu finden. Dürfte ein dunkles Wort sein.

šüphé شبهه *šifé*, *šübhén* Ungewißheit, Zweifel, *šüphélénmék*, *šübhélémék* zweifeln; — M. o. A. d. H.; ist ar. شُبْهَة *šubha* Zweifel, Ungewißheit; *šüphélénmék* türk. شبهه‌لنمك *šübhelenmek* Zweifel, Verdacht hegen, ist denominat. Verbum vom obigen ar. شبهة. *Šübhélémék* kommt im Türk. nicht vor (Samy Bey).

taba, tava تاوا Tiegel, Pfanne, Bratpfanne; — M. o. A. d. H.; ist pers. تابه *tâbe* Bratpfanne, Ziegel (Steingass). Vgl. auch Radloff.

tabak طباق *dabbag* ar., Gärber, *tabaχana, tabéχané, tavaχana* Gärberei; — wird im Ar. دَبَّاغ *dabbâgh* geschrieben. *Tabaχana* etc. ist aus obigen ar. دَبَّاغ und pers. خانه *ḫâne* Haus zusammengesetzt; ar. = مَدْبَغَة und مَدْبُغَة *madbagha* (*madbugha*).

tabi'at طبيعت ar., Natur, Stimmung; — ar. = طبيعة *ṭabîʿa* (langes *i*).

tabun Gestüt, Herde weidender Pferde; — M. o. A. d. H.; ist türk. تابون *tabun* Pferdeherde (Radloff).

taifé طايفه *taęfa, tajfa* Volk, Schar, Gefolge; — M. o. A. d. H.; ist ar. طائفة *ṭâʾifa*, plur. طوائف *ṭavâʾif* Teil, Portion, Truppe, Volk, Schar.

ta'jęn, ta'jin تعيين ar., Bezeichnung, Portion Speise; — ar. تعيين *taʿjîn* (mit langem *i*) = Ersichtlich machen, Bestimmen, Zuweisung, im Türkischen mehr ‚Ration' (zugeteilte Speise). Samy Bey.

takijé, takjé تاقيه Mütze; — M. o. A. d. H.; nach Radloff aus dem Pers. Hängt wohl mit dem ar. طاق *ṭâḳ* Mauerbogen, Gewölbe, Kuppel zusammen; طـــاقية *ṭâḳijja*, plur. طواقى *ṭavâḳî* ar. Kopfbinde, weiße Untermütze (Wahrmund). Steingass bezeichnet طاقيه (a fillet, especially one worn under the head-dress, a balcony) ebenfalls als arabisch. Vgl. Dozy, Dictionn. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, 1845, S. 280 ff.

takçm تاقيم, طاقم Hausgerät, Menge; — M. o. A. d. H.; ist nach Radloff türk. تاقم, تاقيم, *թաղըմ* (osm. krim. čag.) *taḳym* (von *taḳ* + *m*) eine Anzahl zusammengehöriger Dinge. Vgl. auch Vámbéry, Etym. Wtb., S. 158.

takla تقله, طاقله *taklak* تقلاق türk., Burzelbaum; — die Grundbedeutung ist nach Barbier de Meynard = bruit produit par une cascade.

talika, talçka تالقا, تاليقه Gespann, kleines, vierräderiges, oben gedecktes, an den Seiten offenes Fuhrwerk; — ist nach Radloff Bd. III, S. 886 ein slavisches Wort.

ta'lim تعليم Unterricht, Vorschrift; — M. o. A. d. H.; ist ar. تعليم *ta'lîm* (mit langem *i*) Unterricht, Lehre.

tamam تمام *témam* Vollendung; ganz, vollendet, richtig, genau, gerade; — M. o. A. d. H.; ist ar. تمام *tamâm* (*temâm*) Vollendung, vollkommen, ganz, vollendet.

tané, dané دانه Korn, Körnchen, Kanonen-, Flintenkugel; — M. o. A. d. H.; ist pers. دانه *dâne* Korn, aw. *dānō* (*karša*) körnerschleppend, phlv. *dānak,* ai. *dhānā* Getreidekörner (Horn S. 118).

tançmak تانيمق nordtürk., kennen, verstehen, wissen; — auch osman. طانيمق *ṭanymaḳ* und čagat. تانيمق *tanymaḳ* und تانلامق *tanlamaḳ* in derselben Bedeutung.

tarχana ترخانه (M. hat يرخانه) *térχana* Art Speise, Art Käse; *tarχané* تارخانه Brei von saurer Milch mit Graupen; — M. o. A. d. H.; ist pers. ترخانه *terḫâne* und ترخوانه *terḫᵛâne* thick pottage, frumenty, portable soup (Steingass), wohl aus pers. تر (*ter*) Frucht, frisch und pers. *ḫᵛân* + *e* Tischdecke, Tisch (gedeckter), Platte.

taru mart, tarmar تارومار, طارمار pers., zerstreut, *tart u mart* Wirrwarr; — pers. تارومار *târ u mâr*, var. تارومال *târ u mâl* scattered, destroyed, topsy-turvy, in confusion (Steingass).

tasa طسه *tas* تاس Tasse; — M. o. A. d. H.; ist ar. طَسّ *ṭass*, plur. طُسُوس (طِساس, طسيس) *ṭusûs* (*ṭisâs*, *ṭasîs*), resp. طِسَّة *ṭassa* (*ṭissa*), plur. طَسّات (طِسّات) *ṭassât* (*ṭissât*) Napf, Untertasse (Belot).

tat تات, طات Geschmack, Wohlgeschmack, *tatlę* süß; — M. o. A. d. H.; ist türk. طات, طاد *ṭat, ṭad* Geschmack, Süßigkeit.

tauk, tavuk تاوق, طاوق Huhn, *misr taugu* Truthahn; — M. o. A. d. H.; ist türk. طاوق *ṭauḳ* (طاغوق, թաւուղ) Huhn.

tavan تاوان Dach, Zimmerdecke, Stockwerk; — M. o. A. d. H.; ist türk. طوان *ṭavan*, تاوان *tavan*, թավան Zimmerdecke, Dachboden, Stockwerk.

tazé تازه pers., frisch. *tazélik*; — *tazé* wird pers. تازه *tâze* (mit ز, nicht ذ) geschrieben. *Tazélik* = تازەلك Frische, aus obigem pers. تازه + türk. Suffix لك (*lik*).

tébéšir, tébašir تباشير, طباشير Kreide; — M. o. A. d. H.; ist pers. تباشير *tebâšîr* (sanskr. *tvakshīra*) kreidehaltiges Bambuszuckermanna; Steingass: sugar of bambos; chalk, clay, plaster; whiteness.

tédarük تدارك Ersatz, Zurüstung; — M. o. A. d. H.; ist ar. تدارك *tedâruk* Wieder gutmachen, im Türk. meist Vorbereitung, Rüstung, Zubereitung.

tédžgéré تجكره *tézgéré* تسكوره Tragbahre; — M. o. A. d. H.; wird allgemein als pers. Wort bezeichnet; Barbier de Meynard: دسكره *deskere*, ou *teskere* brancard, littière, chaise à porteur; dagegen Steingass: ar. دسكره *deskere* a litter for transporting the sick.

tékjé تكيه *tékké* Kissen, Ruheort, Derwischkloster; — M. o. A. d. H.; dieses Wort wird verschieden erklärt. Steingass bezeichnet es als ar., ebenso Barbier de Meynard, welcher schreibt: تكيه *tekie* (vulg. تكّه *tekke*; de l'arabe تُكَأَةٌ [*teka'a*] point d'appui, reposoir etc.), couvent de derviches. Nach Wahrmund ar. تكيه *takje*, plur. تكايا *takâjâ* aus dem Pers.

téménna تمنّا ar., Art zu grüßen, Bitte; — lautet im Arab. تَمَنِّى (*tamannî*) mit ى am Ende, im Türk. تمنّا *temennâ*.

ténéf, tünéf, tunüf تنف *tęnab* طناب türk., Strick, Zeltstrick, Strick zum erdrosseln; — ist nicht türk., sondern ar. طُنُب *ṭunub*, plur. أَطْنَاب *aṭnâb* Zeltstrick, Belot: cordage d'une tente, courroie de l'arc. Wahrmund auch طناب *ṭanâb* (*ṭinâb*) Zeltstrick.

ténéké تنكه türk., Blech, *tenekedži*; — ist nicht türk., sondern pers. تنكه *tenke, teneke* ein Metallplättchen, Steingass: a leaf

or sheet of metal, of gold or silver; gold; money; a certain coin; vgl. pers. *tenuk* dünn, zart, fein, ai. *tanú-tánuka* = dünn, fein (Horn S. 89). *Tenekedži* تنكه‌جى Klempner, aus obigem تنكه *teneke* + türk. Suffix جى *dži*.

ténsuχ تنسخ *ténsuf* etwas Seltenes, Riechkügelchen; — M. o. A. d. H.; nach Barbier de Meynard türk. = pastille du sérail composée d'encens, de benjoin et d'autres substances odorantes von osttürk. تاكشوخ *tañšuẖ* (*gh*) chose rare, curieuse; vulgär = *tenzou*. Pavet de Courteille: تانكسوغ, تانسوغ *tanksugh*, *tansugh* chose merveilleuse, introuvable.

tér تر Schweiß: ursprünglich Feuchtigkeit; — M. o. A. d. H.; ist türk. تر *ter* Schweiß, čag.: تر, تير (*ter*, *tir*) Schweiß, naß; *terlemek* (denominat. Verbum) ترلمك schwitzen. Vámbéry, Etymol. W., S. 174.

térané ترانه Lied, Melodie, Triller; — M. o. A. d. H.; ist pers. ترانـــه *terâne* (sanskr. *taruṇa*) modulation, voice, song, melody, symphony (Steingass).

térdžüman ترجمان Dolmetsch; — M. o. A. d. H.; ist ar. تَرْجُمَان *tardžumân*, plur. تَرَاجِمَة *terâdžima* und تَرَاجِم *terâdžim* Interpret, Dolmetsch. Vgl. syr. *targmānā*, assyr. *turgumannu*, *targumannu* (Hübschmann S. 303, Nr. 27).

térḱéš تركش *tarkaš* Köcher; — M. o. A. d. H.; ist pers. تيركش *tîrkeš* Köcher, aus pers. تير *tîr* der Pfeil und pers. كش *keš* vom Verbum كشيدن *kešîden* ziehen, tragen.

térliḱ ترلك Schweißlappen, gelbe Damenstiefel, und Nachtr. I.: Art Weste; — M. o. A. d. H.; ist türk. ترلك *terlik* Schweißdecke, -tuch, aus türk. تر *ter* Schweiß + türk. Suffix لك *lik*. In der Bedeutung: gelber Damenstiefel, Art Weste scheint es kaum mit ترلك (*terlik*) zusammenzuhängen.

térsχané ترسخانه *térsané* Seearsenal; — M. o. A. d. H.; ist nach Barbier de Meynard ital. *darsina*, welches eine Verstümmelung des ar. دار الصناعة *dâr-aṣṣinâʿa* ‚Haus des Gewerbes, der Industrie‘ ist. Vgl. Dozy, Suppl. I, p. 848, Sp. 2.

térzi ترزى *dérzi* Schneider; — M. o. A. d. H.; ist das pers. درزى *derzî* Schneider; davon ar. دَرَّزَ *darraza* nähen, sticheln, sticken; درزة *darze* Schneider, Weber (plur.) (Wahrmund).

téstė دسته *déstė* Bündel, Buch, Papier; — M. o. A. d. H.; ist pers. دسته *deste* in derselben Bedeutung von pers. دست *dest* die Hand; vgl. franz. main de papier (Karabacek, Mitteilungen aus d. Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer, Wien 1887, Bd. II/III, S. 145).

téstéré دستره *déstéré, déstér* Handsäge; — M. o. A. d. H.; ist pers. دستره *destere,* aus pers. دست *dest* Hand und pers. اره *erre* Säge (sanskr. *ārā*).

tésti دستی *désti, tastę* طستی Krug; — M. o. A. d. H.; ist pers. دستی *destî* in derselben Bedeutung. Steingass: any vessel which may be lifted by the hand; an earthen bottle, pot, cruise etc.

téstir, tastir تسطیر, دستور Schreiben, Erlaubnis; — M. o. A. d. H.; ist ar. تسطیر *tesṭîr* Schreiben (Masdar der II. Form von سطر *saṭara* schreiben). Mit diesem Worte hängt jedoch دستور, welches M. auch anführt, gar nicht zusammen, letzteres ist vielmehr das pers. دستور *destûr* (ap. *dastabara-*; phlv. *dastwar, dastbar,* Horn S. 127) Minister, Vertrauter, dann auch = Erlaubnis, Vorschrift, Regel; vgl. pers. دستور العمل (*destûr-el-ʿamel*) Regulativ, Formular.

tézék تزك Kuhfladen, Mist; — M. o. A. d. H.; ist türk. تزاك, تزك, تیزاك *tezek* (*tizek*) Mist, der trockene Mist (Radloff).

tękadž, tukač طقاچ Schlägel, Propf, Spund; — M. o. A. d. H.; ist türk. طیقاج, طیقاچ *ṭyḳadž* (*ṭyḳač*) Stöpsel, Barbier de M.: tout ce qui sert à boucher une ouverture, tampon; vgl. čag.-osm. *ṭiḳamaḳ* طیقامق vollmachen, vollstopfen, ausstopfen, stopfen.

tiršé ترشه türk., zugeschnittenes Stück; — ist nicht türkisch, sondern hängt wahrscheinlich mit pers. تراشه *tirâše* geschnitten, Schnittchen, Splitter zusammen; vgl. auch das pers. Verb. تراشیدن *terâšîden* schneiden, schaben etc. ترشه *tirše* heißt im Türk. auch Pergament (گودری *güderi*), Velinpapier.

titrémék, ditrémék دترمك zittern; — M. o. A. d. H.; ist türk. دترهمك, تترهمك *ditremek, titremek* zittern. Siehe M. Nachtrag I.

toj توی nordtürk., fröhliches Gelage, Hochzeitsschmaus; — auch osm. طوی *ṭoj* Fest, Festessen (davon *düjün* دوكون Feiertag,

eigentl. *toj-* oder *töjgün* = Festtag), čag. *toj* توى Sättigung, Mahlzeit, Festessen etc. Vámbéry, Etym. W., S. 179 ff.

toka توقه *doka* Schnalle; — M. o. A. d. H.; nach Radloff türk. طوقه *ṭoḳa,* توقه *toḳa* Schnalle, auch توغه *togha.* Vgl. Barbier de Meynard.

topuk طوپق türk., Fußknöchel, Huf; — Radloff: طوپوق, թօփուղ, توپوق (čag.) *topuḳ* nur: ‚der Knöchel‘, Huf dagegen = طوپاق *topaḳ*; Barbier de M.: طوپوق (var. طوپق, طپق) *ṭopuḳ* cheville du pied chez l'homme, celle des animaux se nomme *ṭopaḳ*.

topuz طوپز Keule; — M. o. A. d. H.; ist türk. طوپوز, var. طوپز, طپوز *ṭopuz* Keule; die arabisierte Form lautet: دَبّوس *dabbûs*, plur. دبابيس *dabâbîs* Stecknadel, Eisenkeule (Wahrmund).

tortu طورتى *dortu, turtu* türk., Hefe. *šarab turtusu* Weinstein; — vgl. kirgis. *torta* der Käsestoff, der beim Schmelzen der Butter übrigbleibt (Radloff); nach Barbier de Meynard ist *ṭortu* طورتى, var. تورتو, طورطو eine Verstümmelung des pers. دُرد *durd* = dregs, lees, sediment, tartar of wine etc. (Steingass).

tudž توج *tuč* Bronze, Erz; — M. o. A. d. H.; ist nach Barbier de Meynard türk. طوج *ṭudž,* توج *tudž* Bronze, Radloff: توج (krim.) *tudž* der Hammerschlag.

tug توغ Schwanz, Roßschweif als Feldzeichen; — M. o. A. d. H.; ist türk. توغ *tugh* die Fahne, das Banner, die Standarte, der Roßschweif. Vgl. uigur. *tükün* Dorn, Stachel, čag. *tikmek* aufstecken, einstecken, *tiken* Stachel, kirgis. *tikme, dikme* das Aufgesteckte, Fahne etc. Vámbéry, Etym. W., S. 191.

tugra طغرا *tura* Monogramm des Sultans; — M. o. A. d. H.; ist das türk. طغرا *ṭughra,* vulg. *tura* (var. تغرا, تغرى, طغرى, توغرا, طوغرا), ar. توغرة, arm. տուղրայ, der Namenszug des Regenten, der über einer Urkunde in kalligraphischer Verschlingung angebracht ist; etymologisch ist طغرا nach Zenker (l. c.) eine Verstümmelung des osttürk. تورغاى *turghaj* ‚es stehe, habe Bestand‘, Imperativ von تورمق (*turmaḳ*). Erwähnenswert ist auch die Ansicht Wefîk Paschas, des Verfassers des türk. Wörterbuches ‚Lehdže-i ʿos̱mânî‘, der طغرا vom türk. طغرا (alttürk. توغرا, تورغا, طوغرول) *ṭughra* Falke mit ausgespannten Flügeln, ableitet. Ein Falke in dieser Stellung war das

Zeichen der Oghuzen-Khane, wurde in der Schrift nachgemacht und später von den osmanischen Sultanen sozusagen als Wappen übernommen (L. O.: بر نوع شدید بیوك طوغان نشان خاقانی اتخاذ اولنمشدر. اوغوزلر خاقانینك نشانی اندن یازوایله تقلید اولمشدر). Der Sage nach entstand die jetzige Form der Tughra aus dem Abklatsch der mit Tinte befeuchteten inneren Handfläche und den gestreckten inneren Flächen der Finger des Sultans Murad I., der auf diese Weise einst eine Urkunde beglaubigte. Zenker, l. c., 2. Bd., S. 600. Vgl. auch Karabacek, Führer durch d. Ausstell. d. Papyrus Erzherzog Rainer, 1894, S. 277.

tulu nordt. voll, *tola* تولا; — auch osman. طولو *dolu* voll, angefüllt, und čag. تولو *tolu*, تولوق *toluḳ* voll, viel.

tulum تلوم *tulm* Schlauch, Pumpe, Dudelsack; — M. o. A. d. H.; ist türk. طلوم, طولوم *ṭulum* ein gegerbtes Fell von Tieren, Lederschlauch (Barbier de M., Radloff).

tulumba تلومبه türk., Pumpe, Feuerspritze, *tulumbadžę*; — wird etym. verschieden erklärt; Barbier de M., Samy Bey und L. O. halten es für türk., Steingass für ar. und Radloff für pers. Dürfte wahrscheinlich mit ital. *tromba* Trompete, Rüssel, Wasserhose, Hörrohr zusammenhängen. Vgl. ar. طولمبة *ṭûlumba* hydraulisches Musikinstrument, Trompete, Spritze (Wahrmund).

tulumbaz تلومباز türk., Paukenschläger; — aus türk. تلوم (طلوم) *tulum* (s. oben) + pers. باز *bâz* (von Verb. باختن *bâḫten*, باز *bâz* spielen) spielend.

tuman تومان *duman* Nebel, zehntausend; — M. o. A. d. H.; ist türk. تومان *tuman* Nebel, dichte Atmosphäre, *tonmaḳ*, *tunmaḳ* Nacht oder finster werden; čag. *tömen* تومان Haufen, Menge, zehntausend, azerbaidž. تومان *tümen* der Dukaten. Allen diesen Wörtern liegt der Begriff der ‚Dichte, Geschlossenheit, Menge' zu Grunde, welcher durch die Wurzel *tam*, *tom*, *tum* etc. bezeichnet wird. Vámbéry, Etym. W., S. 165. Vgl. pers. *tûmân* oder *tumen* Toman (Goldmünze = 10.000 Dinâr).

tüfénk تفنك *tüfék* Rohr, Blaserohr, Flinte, *tüfénkdži*; — M. o. A. d. H.; ist pers. توفك *tûfek* (*tûfenk*) aus توف *tûf* = tuf,

ein onomatopoetisches Wort; Barbier de M. = bruit que fait la bouche pour rejeter un objet + pers. Suff. -ک (-ek) also = Flinte, Blaserohr.

türlü تورلو verschieden, nordt. *türlük* تورلوك Art, verschieden; — auch čag. تورلوك *türlük* verschieden, anders, Gattung, osm. دورلو, درلو *dürlü* (*türlü*) Art, Gattung, verschieden.

türši ترشى *turšu* sauer, saure, in Essig eingelegte Früchte, Sauerkraut; — M. o. A. d. H.; ist pers. ترشى *turšî* in Essig eingelegte Früchte, von pers. ترش *turuš* (*turš*) sauer. Vgl. auch Horn Nr. 86; Vámbéry, Etym. W., S. 185 ff. hält *turuš* für türk.

türündž ترنج Zitrone, *turundžu* zitrongelb; — M. o. A. d. H.; ist pers. ترنج *turundž* Orange.

učkur اوچقور türk., Hosenband, *učkurluk;* — bei Miklosich Druckfehler اوچقود *učḳud* (*d* statt *r*). اوچقور *učḳur* aus ايج (ايچ) *idž* (*ič*) das Innere, Mitte + قور *ḳur* Gürtel, also zunächst ايچقور *ičḳur* dann *učḳur* ein kleiner Stab, mit dem man die Hosenschnur durch die Hosen zieht (Radloff).

ugramak اوغرامق *ogramak* anstoßen, auf etwas treffen, *ogratmak;* — M. o. A. d. H.; ist türk. اوغرامق *oghramaḳ* begegnen, zusammentreffen, treffen; *oghratmaḳ* ist das Kausativum von *oghramaḳ*.

ugur, ogur اوغر Schicksal, Glück; *ugursuz* اوغرسز unglücklich, *ugurlu*; — M. o. A. d. H.; nach Radloff türk. اوغور *oghur* (*oʿur*, *ūr*), *ughur* der Zufall, ein glücklicher Zufall, das Glück, ein gutes Zeichen.

ulak اولق Eilbote; — M. o. A. d. H.; ist türk. اولاق *ulaḳ* Eilbote, Kurier.

ʾuléma علما plur. von عليم und علم, im Türk. als Sing. Gelehrter, Rechtskundiger; — M. o. A. d. H.; ist ar. علماء *ʿulemâ*, plur. von عليم *ʿalîm* = der Gelehrte, Wissende, oder von عالِم *ʿâlim* in derselben Bedeutung, nicht aber Plur. von علم; علم ar. *ʿilm* ist Wissenschaft, Wissen und hat im Plur. عُلوم *ʿulûm*.

ʾulufé علوفه *uléfé*, plur. von *ʾalef*, Sold; — M. o. A. d. H.; ist

ar. علوفة *ʿulûfa* ein Singular mit dem Plural عَلائِف *ʿalâʾif* = Sold; عُلوفة *ʿulûfa* ist Plur. von عَلَف *ʿalef* aber in der Bedeutung = Futter, Heu.

ummak اومّق hoffen, *umid, ümid, umud, umut* Hoffnung; — M. o. A. d. H.; *umid* etc. ist pers. امید (*umîd*) Hoffnung, phlv. *umēt* bezw. *ōmēt* (Horn S. 26); *ummak* türk. gewöhnlich اوممق (ohne ّ Tesdîd) geschrieben, dürfte davon gebildetes Verbum sein. Nach Radloff ist das Wort türk.-uig. = *um.*

un اون Mehl; — M. o. A. d. H.; ist türk. اون *un* das Mehl.

usta اوستا *osta, üsta, üstad* Meister; — M. o. A. d. H.; ist pers. اوستاد *ûstâd* Meister, aw. *avastāta* = Vorsteher, phlv. *ōstāt.* Horn S. 20.

ustura, ustra استره Rasiermesser; — M. o. A. d. H.; ist pers. ستوره (ستوری) *sutûre* (*sutûrî*) in derselben Bedeutung; türk. Schreibweisen für استره sind اوستوره, اوسطوره, استوره (*ystura*).

ʾutarid عطارد ar. Quecksilber; — eigentlich der Planet ‚Merkur' (Belot).

üstübédž, ustubadž, üštübéč اوشتوبچ *üstübéč, üstübęč* Bleiweis; — M. o. A. d. H.; ist entstellt aus griech. ψίμυθος, ψιμύθιον wie ar. سَپیدج, اسفیداج; Meyer S. 36.

üzéngi اوزنکی Steigbügel; — M. o. A. d. H.; ist türk. اوزنکی *üzengi*, var. اوزکی, اوزکو Steigbügel.

vakę̄ʾ واقی ar. fallend, Vorfall; — wird ar. واقع *vâḳiʿ* (bei Miklosich Druckfehler واقی *vâḳî* statt واقع *vâḳiʿ*) geschrieben = fallend, im türk. Gebrauch dann auch = Vorfall, Ereignis.

vam وام *avam* آوام Schuld; — M. o. A. d. H.; ist pers. وام *vâm*, var. آوام *âvâm* = Schuld, Anleihe, Kredit (Steingass).

varjoz واریوز Hammer der Schmiede; — M. o. A. d. H.; Meyer S. 49, stellt es mit einem griech. gleichbedeutenden männl. βαρειός zusammen.

vatan, vatn وطن Wohnort, Vaterland; — M. o. A. d. H.; ist das ar. وَطَن *vaṭan*, plur. أَوْطان *avṭân* Wohnort, Aufenthaltsort, Vaterland.

vattas وطّاس Hirt, Schäfer; — M. o. A. d. H.; ist das ar. وطّاس *vaṭṭâs* in derselben Bedeutung (Wahrmund).

vérém ورم türk., Phthisis, *vérémli* phthisisch; — ist nicht türk., sondern ar. وَرَم *verem*, plur. أَوْرَام *avrâm* Geschwulst, Beule, im Vulgär-Türk. = Schwindsucht; syn. ar. سِلّ *sill*.

vériš ويرش *alęš-vériš*; — M. o. A. d. H.; ist türk. ويريش *veriš* das Geben, vom Verb. *vermek* ويرمك (čag. بيرماك *birmek*) geben; *alęš* آليش, var. آلش das Nehmen, vom Verb. *almaḳ* آلمق nehmen; *alęš-vériš* آليش ويريش daher = das Nehmen und Geben, Handel; vgl. ar. اخذ وعطا und pers. داد وستد.

vézné وزنه Wage, Goldwage; — M. o. A. d. H.; ist ar. وزنة *vazna* (*vezne*), plur. *veznât* (*vazanât*) Gewicht, Talent, Mine, dann auch: Wage; Verb. وَزَنَ *vazana* abwägen, vgl. auch ar. ميزان *mîzân*, plur. موازين *mavâzîn* Wage, Maß etc. von derselben Wurzel (وَزَنَ).

viran ويران *véran* zerstört, unbewohnt, wüst, herabgekommen; — M. o. A. d. H.; ist pers. ويران, ويرانه (*vîrân*, *vîrâne*) zerstört, wüst, unbewohnt, phlv. *apērān* (wüst), *apērānīh*, pâz. *awīrān*. Horn S. 243.

za'féran زعفران *zafran*, *čafrant* Safran; — M. o. A. d. H.; ist ar. زَعْفَرَان *za'farân*, plur. زَعافِر *za'âfir* Safran.

zagén زغن Weihe; — M. o. A. d. H; ist pers. زَغَن *zeghen* a kite, a black sparrow (Steingass).

zaχiré زخيره ar. das für den künftigen Gebrauch Aufbewahrte, Lebensmittel; — wird im Ar. ذخيرة *ẕaḫîra* (mit ذ, nicht mit ز), plur. ذخائر *ẕaḫâ'ir* geschrieben. Wurzel ist ذَخَر (*ẕaḫara*) zurücklegen und für die Zukunft aufbewahren.

zaman زمان *zéman* Zeit; — M. o. A. d. H.; ist ar. زمان *zamân*, *zemân*, plur. ازمان *azmân*, أَزْمِنَة *azmine*, in derselben Bedeutung.

zampara زمپاره *zémparé*, *zén-paré* Hurer; — M. o. A. d. H; ist eine Verstümmelung des pers. زنپرست *zen perest*, von pers. زن *zen* Frau und pers. پرست *perest*, Präsensstamm vom Verb. پرستيدن *perestîden* verehren, dienen, also eigentlich = Frauenverehrer, dann Frauenjäger etc. Vgl. Jehlitschka, Türk. Konversationsgrammatik S. 18.

zanbak زنبق *zambak* Lilie; — M. o. A. d. H.; ist pers. زنبه *zenbe* weiße Rose (Steingass); vgl. auch ibid. زنبق *zenbaḳ* ar. (from Pers. زنبه) a sweet-smelling flower; a lily; oil of jasmine.

zar زار Würfel, Nachtrag I. ذار, ذهر; — M. o. A. d. H.; die Etymologie dieses Wortes scheint dunkel zu sein. Barbier de M. hält es für pers., Steingass und Radloff für türk.

zarar, zęrar ضرر *zarr* Schade; — M. o. A. d. H.; ist ar. ضَرَر *ẓarar*, plur. اضرار *aẓrâr* Schade; auch *ẓarr* ضَرّ = Schade.

zarbχané ضربخانه Münzgebäude; — M. o. A. d. H.; ist ar.-pers., aus ar. ضَرْب [ض *ḍ* ist im Ar. ein dumpfes, am oberen Gaumen ausgesprochenes *d*, im Türk. und Pers. wird es wie *z* (slav.) gesprochen] *ẓarb* das Schlagen, dann ‚Geschlagenes', Münze und pers. خانه *ḫâne* Haus; Münzgebäude ar. = دار ٱلضَّرْب *dâr-aḍ-ḍarb*.

zarf ظرق Schale, Kaffeetasse; — M. o. A. d. H.; ist ar. und wird ظرف (bei M. Druckfehler ظرق statt ظرف) geschrieben; ظَرْف *żarf*, plur. ظُروف *żurûf* Gefäß, metallene Kaffee-Untertasse.

zéh, zih زه Band, Draht; — M. o. A. d. H.; ist pers. زِه *zih* Bogensehne; vgl. Horn S. 150.

zéhir زهر *zéhr* Gift, *zéhirlémék* vergiften; — M. o. A. d. H.; ist pers. زهر *zehr* Gift, phlv. *zahr* (Horn S. 150); türk. Aussprache ist *zehir*, es wird nämlich im Türk. zur Vermeidung der Auslautkonsonanz ein Vokal eingeschoben; *zéhirlémék* زهرلمك (زهرلهمك) ist türk. denominatives Verbum.

zéhḱir, zigir, zih-gir زهكير *zéjḱir* Spannring der Bogenschützen, Daumenring der Frauen; — M. o. A. d. H.; ist pers. زهگير *zih-gîr* a ring, generally of bone, worn by archers on the thumb (Steingass).

zéjtun زيتون *zéjtin* Olive, *zéjt jagę* Olivenöl; — M. o. A. d. H.; ist zunächst ar. زَيْتون *zajtûn*, was aber kein echt ar. Wort ist. Das Nähere siehe Fraenkel S. 147. *Zéjt jagę* aus ar. زَيْت *zajt* Öl, und türk. ياغ *jagh* Fett, Öl.

zémbérék زنبرك Feder, ressort; — M. o. A. d. H.; ist das pers. (nach Steingass ar.) زنبورك *zembûrek* Armbrust, kleine Kanone, eine Art scharfer Waffe; vgl. neupers. *zanbûr* Wespe, Hornisse, und Steingass زنبر *zember* a certain warlike instrument.

zénbil زنبيل *zémbil, zémbir* Körbchen; — M. o. A. d. H.; ist pers. زنبيل *zenbîl, zinbîl* ein Korb aus Palmblättern; Quersack (Steingass).

zéngin زنكين reich; — M. o. A. d. H.; ist türk. زنكين *zengin* reich, wohlhabend.

zérbaf زرباف Brokat; — M. o. A. d. H.; ist pers. زرباف *zerbâf* Brokat, aus pers. زر *zer* Gold und pers. باف *bâf*, Präsensstamm des Verb. بافتن *bâften* weben; Nebenform زربافته *zerbâfte*.

zérdalü زردالو *zérdéli* Art Aprikose; — M. o. A. d. H.; ist pers. زردالو *zerd-âlû* kleine Aprikose (Steingass).

zérdé زرده Reis mit Honig und Safran; — M. o. A. d. H.; ist pers. زرده *zerde* in derselben Bedeutung. Etym. hängt زرده *zerde* mit pers. *zerd* زرد gelb, safranfarbig etc., zusammen.

zérdéva زردوا Marder; — M. o. A. d. H.; ist nach Zenker und Barbier de Meynard türk. زردوا *zerdeva*, var. زرداوه *zerdava* Marder.

zębun, zébun, zibun, zębęn زبون türk., Unterjacke; — vgl. dazu Barbier de Meynard: ce nom paraît être de la même origine que la جبّة (*djubbè*) des Arabes et l'ital. giuppone, jupon.

zęndan, zindan زندان Kerker, *zęndandžę*; — M. o. A. d. H.; ist pers. زندان *zindân* Gefängnis, aw. *zaęna.dāna-* (?), phlv. *z(i)ndān*; vgl. Horn Nr. 671.

zift زفت Pech; — M. o. A. d. H.; ist ar. زِفْت *zift* Fichtenharz, Pech, was wieder aus dem Aramäischen entlehnt sein dürfte. Vgl. Fraenkel S. 151.

zill زل, زيل *zil* Zimbel, die Teller bei der türkischen Musik; — M. o. A. d. H.; ist zunächst armen. զիլ *zil* die hellste (gespannteste) Saite eines Instrumentes, der Sopran (Gegensatz *bamb* ‚Baß'), was wieder das np. زير *zîr* hoch, hohe Stimme, hellste Saite (Gegensatz *bam*) ist; ar. *zîr* Diskant, afgh. *zîr* (*jîr*) the fine or highest note of a lute, the treble in music. Hübschmann S. 265, Nr. 38. Vgl. Barbier de Meynard: زل *zill*, cymbales de petite dimension qui peuvent s'attacher au doigt. Les cymbales de plus grande dimension se nomment پول *pul* et صنج *ṣandž*.

zindžab زنجاب sibirisches Eichhörnchen etc.; — M. o. A. d. H.; ist pers. سنجاب (var. زنجاب *zindžâb*) *sindžâb* Hermelin; Steingass: ermine, the pontic mouse, the grey squirrel; سنجابى *sindžâbî* grey, russet.

zorba زوربا Rebell, *zorbaz; zorbalęk, zorbazlęk* Aufruhr; — M. o. A. d. H.; ist das pers. زورباز *zôrbâz* Rebell, vom pers. زور *zôr* Gewalt und باز *bâz*, Präsensstamm des Verb. باختن *bâẖten* spielen; *zorba* scheint eine Nebenform (vulgär) zu sein; *zorbalęk, zorbazlęk* aus obigem *zorba* (*zôrbâz*) + türk. Suff. لق *lyḳ*, welches Abstrakta bezeichnet.

zuhur زهور ar., Glanz, Schönheit; — زهور *zuhûr* ist Plur. des ar. زهرة *zahre, zahare* Blüte, Blume, Glanz, Schönheit (Wahrmund).

zulam زلام in gedrückter Lage befindlich; — M. o. A. d. H.; ist ar., und zwar der Plur. زلام *zilâm* vom Sing. زُلْمة *zulme* in gedrückter Lage befindlich (Wahrmund); Barbier de Meynard: زلام *zulam*, (ar.) pour le sing. زُلْمة: pauvre, gêné dans ses finances.

zulf, zülf زلف *zuluf* Haarlocke; — M. o. A. d. H.; ist pers. زلف *zulf* Haarlocke, *zuluf* ist türk. vulgäre Aussprache.

zurna, zürna زرنا *surna* Hoboe, Flöte; — siehe oben ‚*sürna*'.

zümrüd زمرد *zümürüd, zumrud, zémréd* Smaragd; — M. o. A. d. H.; ist wie pers. زمرّد (*zumurrud*) und ar. زَبَرْجَد (*zeberdžed*) auf griech. σμάραγδος zurückzuführen. Vgl. Meyer S. 37.

Nachträge.

Freundlichen Mitteilungen des Herrn Prof. Dr. Maximilian Bittner verdanke ich noch einige Zusätze, die ich im Folgenden unter Verweis auf die betreffenden Ausdrücke bringe:

ad vocem ʾ**amędža**: Der arabische Bestandteil steckt darin in einer durch falsche Analogie alterierten Form. ‚Vatersbruder, Oheim von väterlicher Seite' heißt im Arabischen ʿ*amm* عم (mit zwei *m*), aber nicht ʿ*amû*. Analog ar. اب *ab* Vater, اخ *aẖ* Bruder und حم *ḥam* Schwiegervater, die ihren Status constructus bekanntlich auf -*ū* (resp. -*ī*, -*ā*) bilden, ist auch von ʿ*amm* als Verwandtschaftsnamen und wohl insbesondere im Anklang an *ḥam* Schwiegervater ein ʿ*amū* angesetzt und diesem das türk. Suffix -*dža* angehängt worden.

ad vocem **tékjé**: Der Plural von *tekje*, nämlich *tekâjâ* weist darauf hin, daß *tekje* für *tekijje* steht, also = *tekji'at*^{un}, *tekij'at*^{un}; vgl. خطيّة (*ḫaṭijja*) Irrtum, Fehler, plur. خطايا (*ḫaṭâjâ*), هديّة (*hadijja*) Geschenk, plur. هدايا (*hadâjâ*), مطيّة (*maṭijja*) Tragtier, pl. مطايا (*maṭâjâ*).

ad vocem **téménna**: ar. تمنّی *temennî* (mit *î*), ist eigentlich der Inf. der V. Form (klassisch تَمَنٍّ *tamánnin*); ähnlich verhält es sich mit a.-p. تماشا *temâšâ*, ar. eigentlich der Inf. der VI. Form تماشی *temâšî* (klassisch تماشٍ *tamâšin*), indem hier im Pers. ی — *â* gesprochen wurde, wohl in Anlehnung an Fälle wie ar. مَعْنًى *ma'nan*, t. معنا *ma'nâ* (pers. aber umgekehrt *ma'nî*, vgl. Bittner S. 99).

ad vocem **térzi**: vgl. auch armen. հանդերձ Bekleidung, Kleid und դերձակ Schneider, Schuster; Wurzel *darz-* ‚nähen', skr. *drh* ‚befestigen', zd. *han-darəzay-* ‚binden'. Hübschmann S. 140.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, **5.** Abhandlung.

Studien
zu
Hilarius von Poitiers.

II.

Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts.

Von

Alfred Leonhard Feder S. J.

Vorgelegt in der Sitzung am 12. Oktober 1910.

Wien, 1911.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

V.

Studien zu Hilarius von Poitiers.

II.

Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts.[1]

Von

Alfred Leonhard Feder S. J.

(Vorgelegt in der Sitzung am 12. Oktober 1910.)

Abkürzungen der Handschriftenbezeichnungen

(S. Studien zu Hilarius I 7 ff).[2]

A = Cod. Parisinus Armamentarii 483 s. IX.
C = Cod. Parisinus 1700 s. XVI.
Cm2 = Cod. Parisinus 1700 correctus a N. Fabro.
F = Cod. Vaticanus 5845 s. X.
J = Cod. Bodleianus e Musaeo 101 s. VII.
M = Cod. Monacensis 5508 s. IX.
N = Cod. Parisinus 1451 s. VIII.
P = Cod. Parisinus 3858 C s. XIII.

[1] Diese Untersuchungen sollen wie die ‚Studien zu Hilarius von Poitiers I: Die sog. *Fragmenta hist.* und der sog. *Lib. I ad Constantiam imperatorem* nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung' (Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, 162. Bd., 4. Abh.) als Vorarbeit für die ebenda S. 1 erwähnte Ausgabe dienen. Für manchen wertvollen Ratschlag spreche ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. A. Engelbrecht in Wien meinen verbindlichsten Dank aus.

[2] Zu den Studien I 27 ist nachzutragen, daß die sardikensische Bischofsliste in H^2 H^3 H^4 ebenfalls auf die sardikensischen Kanones folgt. B^4 = Cod. Lucanus 490 enthält die Liste nicht. Die Kollation des Cod. *W* wurde von R. D. Spagnolo, die des Cod. H^3 von R. D. Pasté gütigst besorgt. Meinen Dank richte ich auch an die Bibliotheksvorstände, die es mir ermöglichten, die betreffenden Handschriften selbst einzusehen oder Photographien derselben zu benützen.

R = Cod. Ambrosianus S. 33 Sup. s. X.

S^1 = Lectiones uariantes e Cod. Remensi deperdito, collectae a Sirmondio et traditae a Coustantio.

S^2 = Lectiones eaedem traditae ab Harduino.

T = Cod. Pithoeanus deperditus s. XV.

W = Cod. Veronensis LX s. VII.

WI = Cod. idem (Epist. syn. Sardic. ad ecclesias Mareoticas).

WII = Cod. idem (Epist. Athanasii ad ecclesias easdem).

Δ = Collectio Dionysio-Hadriana:

D^1 = Cod. Parisinus 8921 s. VIII.

D^2 = Cod. Parisinus 11710 s. IX.

D^3 = Cod. Parisinus 3840 s. IX.

D^4 = Cod. Parisinus 11711 s. IX.

D^5 = Cod. Monacensis 6355 s. IX/X.

D^6 = Cod. Monacensis 6242 s. X.

D^7 = Cod. Monacensis 5258 s. X.

D^8 = Cod. Lucensis 125 s. X.

H = Collectio Hadriana aucta:

H^1 = Cod. Monacensis 14008 s. IX/X.

H^2 = Cod. Vallicellianus A5 s. IX/X.

H^3 = Cod. Vercellensis LXXVI s. X.

H^4 = Cod. Vaticanus 1353 s. XII.

Π = Collectio Sanblasiana:

B^1 = Cod. Sanblasianus S. Pauli ap. Carinth. XXV a/7 s. VII.

B^2 = Cod. Parisinus 3836 s. VIII.

B^3 = Cod. Coloniensis CCXIII, App. V s. VIII.

B^5 = Cod. Parisinus 4279 s. IX.

Φ = Collectio codicis Vaticani:

V^1 = Cod. Vaticanus 1342 s. IX/X.

V^2 = Cod. Barberinianus 679 (ol. XIV 52) s. IX/X.

α = *ΠMJΦ* consentientes.

β = *ΔHR* consentientes.

π = Cod. Parisinus graec. 474 s. XI.

σ = Cod. Basileensis Bibl. Universit. graec. A. III. 4 s. XIV.

ω = Cod. Parisinus syriacus 62 s. IX.

Abkürzungen der Büchertitel und Autornamen.

Acta SS = Acta Sanctorum, ed. Bollandistae, 1643 sqq.

Ballerini = P. et Hier. Ballerini, De antiquis tum editis tum ineditis Collectionibus et Collectoribus Canonum etc, P. I c. VII: *De Patrum Sardicensium subscriptionibus ac numero* in S. Leonis Magni Opera III, Venetiis 1757, XLII—XLIX; ebd. p. 608 sqq: die Bischofslisten des Cod. *W*.

Baronius = Caes. Baronius, Annales ecclesiastici, Moguntiae 1601 sqq.

Bibl. hag. = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, ed. hagiographi Bollandiani, Bruxellis, 1898—1901.

Basil., Not. = Basilii Notitia in Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani, ed. H. Gelzer, Lipsiae 1890, 1—27.

Binius = S. Binius, Concilia generalia et prouincialia quotquot reperiri potuerunt, Coloniae 1606.

Cappelletti = G. Cappelletti, Le chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni, Venezia 1844 sqq.

Chevalier = U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge: Bio-Bibliographique², Paris 1904 sqq.

CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum, Berolini 1873 sqq.

CIL = Corpus Incriptionum Latinarum, Berolini 1863 sqq.

Coleti = N. Coleti, Sacrosancta Concilia, ad regiam editionem exacta, Venet. 1728—1734.

Const. Porph. = Constantinus Porphyrogennetus, De Thematibus imperii Romani in Hieroclis Synecdemus, ed. A. Burckhardt, Lipsiae 1893, 49 sqq.

Cosmogr. Rau. = Rauennatis anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica, ed. Pinder et Parthey, Berolini 1860.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Wiener Ausgabe).

DCB = A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, London 1877—1887.

Ed. regia = Conciliorum Collectio regia, Parisiis 1644.

Farlati = D. Farlati, Illyricum sacrum, Venetiis 1751 sqq.

Gams = P. B. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, Ratisbonae 1873—1886.

Georg. Cypr. = Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani, ed. H. Gelzer, Lipsiae 1890.

Hardouin = J. Hardouin, Conciliorum Collectio regia maxima, Parisiis 1715 sqq.

Hefele = C. J. Hefele, Conciliengeschichte², Freiburg i. B. 1873 ff.

Hierokles (Hierocl.) = Hierocles, Synecdemus, ed. A. Burckhardt, Lipsiae 1893.

Itin. Antonini = Itinerarium Antonini Augusti etc., ed. G. Parthey et M. Pinder, Berolini 1848.

Itin. Antonini Placent., Itin. Burdigalense = Itinera Hierosolymitana, ed. P. Geyer (CSEL XXXIX).

Kiepert = H. Kiepert, Formae orbis antiqui, Berlin 1894 ff.

KL = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Freiburg i. B., 1882 ff.

Labbe-Cossart = Ph. Labbe und G. Cossart, Sacrosancta Concilia etc., Parisiis 1671 sqq.

Le Quien = Le Quien, Oriens christianus, Parisiis 1740.

Mansi = I. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum noua et amplissima Collectio, Florentiae 1759 sqq.

MGH = Monumenta Germaniae historica.

MSG = Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca.

MSL = Migne, Patrologiae cursus completus, series latina.

Notitia I, II etc. = (Hieroclis Synecdemus et) Notitiae Graecae episcopatuum, ed. G. Parthey, Berolini 1866.

Noua Tactica = Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani, ed. Gelzer 57—83.

Patres Nic. = Patrum Nicaenorum nomina, ed. Gelzer-Hilgenfeld-Cuntz, Lipsiae 1898.

Pauly-Wissowa = Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft[2], Stuttgart 1893 ff.

Pausanias = Pausanias, Graeciae Descriptio, ed. Fr. Spiro, Lipsiae 1903.

Plinius = C. Plinius Secundus, Naturalis Historia I, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1906.

Ptol. = Claudii Ptolemaei Geographia I, ed. C. Müller-Fischer, Parisiis 1883—1901.

Ramsay, Asia minor = W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia minor, London 1890.

RE = Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche[3], Leipzig 1896 ff.

Studien zu Hilarius I = A. L. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers I, Wien 1910.

Tabul. Peuting. = Weltkarte des Castorius, genannt die Peutingersche Tafel, ed. Konr. Miller, Ravensburg 1888.

Ughelli = F. Ughelli, Italia sacra, 2. Aufl. herausg. von N. Coleti, Venedig 1717 ff.

f = Ausgabe der sog. *Fragmenta hist.* des Hilarius von N. Le Fèvre, Paris 1598.

m = Maurinerausgabe der Werke des Hilarius, Paris 1693.

† vor Namen = sehr unsichere Namen.

Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos, Theodoret werden nach den Ausgaben von Hussey, bzw. Gaisford zitiert.

Einleitung.

1. Alte Bischofslisten.

Die kirchliche Prosopographie und Topographie der ersten christlichen Jahrhunderte bedarf noch auf mehr als einer Linie der Aufklärung und Ergänzung. Da in den Collectanea antiariana Parisina mehrere Listen von Bischöfen — darunter die zwei großen, freilich unvollständigen Verzeichnisse der Teilnehmer der okzidentalischen und orientalischen Synode von Sardika — und noch eine Reihe von vereinzelten Bischofsnamen aufbewahrt sind, so wird sich die Mühe lohnen, diese und die anderen bei Hilarius vorkommenden Bischofsnamen zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu wählen, und dies um so mehr, als unsere beiden großen Verzeichnisse, abgesehen von den Versehen und Fehlern der Abschreiber, die Bürgschaft der Ursprünglichkeit an sich tragen.

Es sind uns mehrere größere Listen von Teilnehmern an Konzilien des 4. Jahrhunderts erhalten, so unter anderen von

den Teilnehmern der Synode von Nikaia (325), von Antiocheia (341), von Konstantinopel (391). Indem aber die Bischofsnamen in den genannten Listen nach Provinzen geordnet sind, weisen sie ein künstliches, erst von späterer Hand hineingetragenes Element auf. Es wurden nämlich von nachherigen Bearbeitern die Namen der Provinzen hinter den Städten weggelassen und die Bischofsnamen nach Provinzen und diese unter sich nach gewissen Gesichtspunkten geordnet. Die auf einem Konzil anwesenden Bischöfe hatten aber beim Unterschreiben der Synodalbriefe und -akten nicht die Gewohnheit, eine nach den Provinzen geordnete Reihe zu befolgen. Vielmehr setzten sie ihre Unterschrift unter die Dokumente nach dem Vorrang der einzelnen Kirchen oder nach dem Alter der Würdenträger oder wie es sonst zufällige Umstände ergaben. Zuweilen begnügten sie sich damit, ihren Namen mit der Bezeichnung ihrer Bischofswürde niederzuschreiben, meist aber — und dies wird das Gewöhnliche gewesen sein — fügten sie ihrem Namen die Stadt ihres Bistums und die Provinz, der sie angehörten, bei. Außerdem liebte es der bischöfliche Textesredaktor, in der Adresse, bzw. in der Einleitung die Provinzen anzuführen, aus denen die einzelnen Teilnehmer der Synode erschienen waren, so z. B. zu Karthago (256),[1] zu Sardika (343/344).

2. Orthographie, Lese- u. Schreibfehler in Cod. A.

Was die Schreibung der Eigennamen angeht, so soll im deutschen Text eine Einheit dahin angestrebt werden, daß die griechischen Eigennamen in griechischen, die lateinischen in lateinischen Lauten transkribiert werden, es sei denn, daß wegen des allgemeinen Gebrauchs bei einem Namen die verdeutschte Form vorzuziehen ist.

Ehe wir die Grundsätze, die uns bei der kritischen Wiederherstellung der Eigennamen im lateinischen Text leiten sollen, aufstellen, wird es gut sein, eine allgemeine Besprechung der Überlieferung im Cod. A mit ihrer Orthographie, ihren Schreib- und Lesefehlern und sonstigen Eigentümlichkeiten — soweit diese Besprechung für die Eigennamen von Belang ist — vor-

[1] Bei Cyprian, Sententiae episcoporum CSEL III 1, 435. Über diese Liste von Karthago vgl. H. von Soden, Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians (Quellen und Forschungen an italienischen Archiven und Bibliotheken XII [1909] 247—270).

ausgehen zu lassen.[1] Auf diese Weise wird die kritische Feststellung des Textes später wesentlich erleichtert werden. Eine systematische Gesamtbehandlung der Eigentümlichkeiten der Überlieferung in Cod. *A* wird in der Einleitung der Ausgabe ihren Platz finden.

1. Eine Reihe von orthographischen Eigentümlichkeiten in *A* läßt sich auf die Vertauschung phonetisch gleich oder ähnlich klingender Laute zurückführen.

a) Häufig steht in *A* *ae* für *e* und umgekehrt ist *e* für *ae* nicht selten. So finden wir Formen wie *cotidiae* m 1353 C; *tumorae* m 1316 C; *criminae* m 1356 B; *cedaes* m 1312 E; *inducaerae* m 1318 D usw oder *cedes* m 1312 E; *meror* m 1335 A; *adherentes* m 1357 A usw. In Eigennamen treffen wir *ae* für *e* nicht an, dagegen öfters *e* für *ae*, und zwar vertritt in fast allen diesen Fällen das *e* das griechische αι, in gleicher Weise wie bei den in *A* häufig vorkommenden Formen *heresis* und *heritic-*. Beispiele: *palestina* I 12, 41, m 1307 C, 1313 B (aber *palaestina* m 1311 F); *hymeneus* I 18; *eudemon* II 41, 53; *ed[d]esius* II 47; *grecianus* VIII 37; *iudeorum* m 1302 A; *greci* m 1303 BC, 1305 C, 1306 B; *egyptios* m 1313 C (aber *aegypt-* m 1286 E, 1293 F, 1306 C, 1330 CD); dazu *cecilianum* VIII 11. — b) Zuweilen setzt *A* statt des *u*-Lautes den *o*-Laut; seltener ist das Umgekehrte der Fall. Beispiele: *noncupet* m 1294 D, 1305 D; *incolomis* m 1298 C; *unicom* m 1301 B; *apostulus* m 1279 A; *cummun-* m 1296 C; 1305 B usw. In Eigennamen finden wir Ähnliches: *mostus* (verlesenes *moseus* = *museus*) I 13; *plotarcus* I 38; *pelosio* II 42; *theodolus* II 48; *inlyricom* m 1358 D; *sinferunti* VIII 77. — c) *y* (= griech. υ) ist in *A* wohl meist durch *i* wiedergegeben, so in *presbit-* oft; *sinod-* oft; *misteria* m 1311 C, 1315 C, 1319 B (*mysteria* m 1312 C); *martir-* m 1331 C, 1344 E. Wenige Male finden wir selbst in rein lateinischen Wörtern umgekehrt *y* statt *i*: *hyatu* m 1294 B, *uby* m 1348 A. Bei Eigennamen ist der Ersatz des *y* durch *i* mit wenigen Ausnahmen die Regel, so liest A: *lignedon* I 23; *trifon* I 30; *dionisius* I 48, II 20, m 1317 D, 1334 B; *euticius* I 58, II 70; *euthicio* VIII 28; *siriae* II 1, *siria* m 1317 E (aber *syria* m 1307 C); *lisicia* II 14; *docimo* II 16; *anquira* II 23, m 1313 A; *bitinicus* II 29; *lizia* II 50; *sinferunti* VIII 76; *martirius* IX 12 (aber *martyrius* I 47, m 1331 D); *uitinia* m 1307 C (aber *bitynia* m 1312 A); *pamphilia*, *frigia*, *cicladon*, *lidiae* m 1307 C; *quimatio* m 1322 A; dagegen *olympius* II 2. Irrtümlich findet sich *y* statt *i* in *pyson* II 31 (aber *pison* II 39), *ancylu* (statt *ancialo*) II 72; *arcydami* IX 1; anders steht es mit den Formen *syrmium* m 1299 (aber *sirmium* m 1336 B) und *syrminensis* m 1295 D, die wahrscheinlich auf Grund einer

[1] Die in der Abhandlung vorkommenden Bischofs- und Städtenamen werden nach den Listen I II III usw und nach der Stelle, welche die Namen in diesen Listen einnehmen, zitiert; alle anderen Namen nach der Ausgabe m (Seitenzahl und Randbuchstabe); Beispiele: *trifon* I 30; *filadelfia* II 38; *uitinia* m 1307 C.

falschen Etymologieerklärung sich ein gewisses Existenzrecht erworben hatten; denn diese Formen kommen öfters vor; vgl. z. B. MGH, Auct. antiq. XIII Index VIII p. 689, *Syrmis* bei Jordanis, Getica 264; ähnlich sprechen die Formen *myrsa* VIII 83, 1288 C und *mirsa* m 1292 C (aber *mursa* II 73) dafür, daß im Griechischen neben Μοῦρσα auch die Form Μύρσα existierte. Vgl. Orosius VII 22, 10 CSEL V 484: *Myrsam*. — d) *b* und *u* sind in *A* ziemlich häufig miteinander vertauscht. So finden wir Formen wie *archibo* m 1309 D; *fabent* m 1310 A; *captibare* m 1320 A usw; *aceruis* m 1319 B; *ueruis* m 1330 A usw. Von Eigennamen seien folgende genannt: *silbanus* III 7; *theuis* I 13; *uirito* II 21; *euseuius* II 22, 27, 37, 43; m 1284 B, 1331 A, 1356 A, 1357 A; *uasilio* VIII 9; m 1289 B, 1360 D; *uitinia* m 1307 C; *liuerius* oft. — e) Der griechische φ-Laut ist in *A* bei den Eigennamen fast durchweg durch *f* wiedergegeben. Von anderen Wörtern seien vorher noch genannt: *olografa* m 1297 A und *philosofiam* m 1362 C. Eigennamen: *porfirius* I 9; *filippis* I 9; *trifon* I 30; *asapofoebus* (statt *asopofoebiis*) I 43; *menofantus* II 4, VIII 57; m 1289 C, 1292 C; *filetus* II 33, 35; *filadelfia* II 38; *demofilus* II 69, III 5, VIII 15; m 1331 D, 1336 B, 1337 B; *filippopoli* II 70; *sofronius* V 2; *amfioni* VIII 3; *fotinus* VIII 31; *sinferunti* VIII 76; *stefanus* VIII 78, m 1289 C, 1292 C (*stephanus* VIII 77); *efeso* m 1292 C (aber *epheso* II 4, VIII 57); *finicae*, *peflagonia* m 1307 C; *ph* in *lamphaniae* (statt *raphaniae*) II 3. — f) Die Konsonanten *c* und *t*, besonders vor *e* und *i*, sind in *A* vielfach verwechselt, z. B. *pocius* m 1283 A, 1316 B; *consorcium* m 1316 C; *forciores* m 1320 A; *prouintiae* m 1313 B; *iuditium* m 1314 CD. Von Eigennamen führen wir an: *dioclecianopoli* I 8; *geroncius* I 56 (aber *gerontius* II 3); *marciali* IV 8; *quincianum* VIII 72; *pancracio* IX 13; *galacia* m 1307 C, 1308 B (aber *galatia* m 1307 C, 1313 A); *diocleciana* m 1317 E; *aecianae* m 1359 B; *patritius* V 5; *ursatius* m 1284 A, 1289 C, 1298 A (sonst meist *ursacius*); *anthiotia* m 1292 C; *acatius* m 1292 C; *sarditiam* m 1317 A. — g) *c* wird auch zuweilen mit *qu* vertauscht, und zwar in solchen Namen, in denen das *qu* bei folgendem einem griechischen υ entsprechenden *i* das griechische κ vertritt, so in: *anquira* II 64; m 1313 A (aber *ancyra* m 1284 A, 1289 B); *anquiritanus* VIII 9; *quimatio* m 1322 A.

2. Andere orthographische Eigentümlichheiten des Cod. *A* beruhen auf einer falschen oder einer fehlenden Gemination.

Eine falsche Gemination treffen wir in *arrabia* I 42; *palladianu* II 30; *eddesius* II 47; *melliti*, *mellitium* m 1287 C; *arrimin-* m 1357 C, 1359 AC, 1360 C (gewöhnlich *arimin-*). Die in alten und guten Handschriften lateinischer Texte auffallend konsequente Schreibung des Namens des bekannten Häretikers *arrius* findet sich auch in *A* überall; das daselbst überlieferte *arius* I 41 und *ario* m 1288 D bezieht sich auf einen arabischen Bischof (Ἄρειος bei Athanasios), der auch *Macarius* genannt wurde; s. Weiteres über diesen unten unter I 41.

3. *A* weist ferner häufiger eine abweichende Aspiration auf. So treffen wir nicht selten ein *h* am Anfang oder

in der Mitte sonst nicht aspirierter — sowohl lateinischer wie griechischer — Wörter, z. B. *hortus* (= *ortus*) m 1302 D, 1304 A; *hactibus* m 1310 E; *haecclesia* m 1319 E; *cathenas* m 1285 C; *carthe* m 1290 D; *synhodus* m 1347 C.

Von den durch das Griechische überlieferten Eigennamen, die eine abweichende Aspiration haben, seien erwähnt: *hireneus* III 11; *heuseuiam* (st. *eusebianam*) m 1291 C; *aethius* I 27; *cartherius* II 32; *thimotheus* II 40, 72; *thaneos* II 41; *thenco* II 54; *arthemius* VI 4; *euthicio* VIII 28; *anthiotia* m 1292 C; *mareothem* m 1295 B; von lateinischen oder durch das Lateinische überlieferten Namen nennen wir: *helianum* IX 4; *hossius* m 1317 B (sonst *ossius*); *ithaliam* m 1357 B. Zuweilen ist *c* (= griech. κ) vor Vokalen aspiriert: *nichae* VII 4; *macharius* IX 11; *machedonia* I 8, 9, 21, 27, 33, 55, 56; m 1312 A (aber *macedonia* I 10); *machedonius* I 35, II 7, 21, III 16; m 1322 A, 1331 D; *niche-* m 1302 C, 1303 AC, 1306 C̄, 1332 E, 1342 A, 1346 C, 1353 D, 1356 B 1358 D; *nichean-* m 1305 A, 1344 C, 1358 A, 1359 A; *narchissus* III 1; *trachia* m 1352 C (aber *tracia* I 19, m 1346 C). *ch* darf wohl in diesen Wörtern als gerechtfertigt gelten, da einfaches *c* als Zischlaut geklungen hätte — mit Ausnahme von *macharius* und *nichas*, die ihr *h* einem Anologievorgang verdanken. Ähnliches gilt für den statt des griechischen τ gesetzten *th*-Laut vor *e* und *i*; Schreibungen wie *thaneos* beruhen auf falscher Analogie. — Umgekehrt ist der Fall häufig, daß *h* in *A* fehlt, so in *actenus* m 1311 B; *orrenda* m 1313 A; *abita* m 1341 D; *omousion* oft usw. Von Eigennamen, die sämtlich durch das Griechische überliefert sind, seien angeführt: *eraclia* I 21 (aber *heraclia* VIII 79); *eliodorus* I 39; *erodianus* V 4; *eortasius* V 17; *yginus* VI 5; *ieropoli* m 1292 C; *emimontu* m 1307 C; *adrianopoli* m 1313 B; *tracia* I 19; m 1346 C; *tebe* I 22; *tessalonica* I 27; *tessalonicensi* m 1317 A; *acaia* I 30, 32, 43, 46, 47, 57, 58, 60 (*acacia* I 23, 24); *particopoli* I 33; *plotarcus* I 38; *eutarius* I 40; *euticius* I 58, II 70; *doliceus* II 2; *eustacius* II 25; *eumatius* V 9; *antiocia* VIII 77; *anthiocia* m 1287 E, 1342 D; *arcydami* m 1290 D; *bitynia* m 1312 A; *aciui* m 1358 D.

4. Eine große Anzahl von Buchstabenfehlern ist durch Lese- und Schreibversehen verursacht worden. Diese Versehen sind sehr mannigfaltig. Während aber im großen und ganzen die meisten Arten der Verwechslung sehr selten, ja vereinzelt vorkommen, sind die Verlesungen häufiger bei *a* und *e*, *a* und *o*, *e* und *i*, *o* und *u*.

Verwechslung von *a* und *e* in Eigennamen: *paragorius* I 29; *magari* I 34; *eutarius* I 40; *macarce* I 30; *embracius* II 57; *emmonius* II 66; *peflagonia* m 1307 C. — *a* und *o*: *asapofoebiis* I 43; *marguetias* (statt *mopsuestias*) II 7; *palladianu* II 30; *castolona* I 2; *procia* (statt *tracia*) I 11; *dion* (statt *dianius*) II 17. — *e* und *i*: *ceparisma* (statt *ciparisia*) I 57; *ierenius* I 46; *uirito* (statt *berito*) II 21. — *o* und *u*: *mostus* (verlesenes *museus*) I 13; *pelosio* II 42; *plotarcus* I 38; *theodolus* II 48; *theodosus* (statt *theodulus*) m 1285 D;

diu I 55; *gusra* (statt *bosra*) II 68; *constantinupol-* m 1317 A, 1318 A, 1321 C. — Andere Verlesungen, bzw. Verschreibungen: *c* statt *g* in *caindos* (statt *gannos*) I 11; *n* statt *s* in *magnenia* II 37; *dominianū* (statt *domitianum*) I 4; *t* statt *s* in *amatias* II 6.

5. Eine Reihe anderer Lese- und Schreibfehler entstand dadurch, daß der Schreiber von *A* bzw. seine Vorgänger Buchstaben, Silben oder Wörter falsch zufügten, meist in Anlehnung an ähnlich klingende Wörter, so

an[na]nianus I 2; *florenti[b]us* I 3; *[a macedonia]* I 10 (irrtümlich aus den beiden vorausgehenden Stammreihen wiederholt); *de oparata* (statt *de ypata*) I 18; *ab aca[c]ia (aca[t]ia)* I 22, 23, 24, 38; *i[e]renius* I 46; *lamphaniae* (statt *raphaniae*) II 3; *ami le[c]to* II 57; *l[u]eto* II 52; *demofil[i]us* II 69, vgl. m 1337 B; *theophil[i]us* V 7; *fil[i]oseni* (statt *filoxeni*) IX 6; *ar[r]i[a]minum* m 1357 C.

6. Umgekehrt treffen wir auch häufiger den Fall, daß Buchstaben, Silben, Wörter irrtümlich ausgelassen wurden, so:

iuli⟨an⟩us I 22; *lu⟨g⟩duno* I 53; *⟨de neapoli⟩* I 45; *⟨eu⟩ticius* I 59; *sir⟨i⟩ae* II 1; *dion* (statt *dianius*) II 17; *⟨ciliciae⟩* II 20; *a uanis* (statt *ab adanis*) II 39; *car⟨patho⟩* II 55; *a batino* (statt *ab antinoo*) II 58; *germani⟨ci⟩ae* II 19; *resti⟨tu⟩tus* VI 1; *a⟨n⟩cyrogalatiae* m 1284 A, 1289 B; *mel⟨it⟩io* m 1287 B.

7. Irrtümliche Umstellung von Buchstaben finden wir in folgenden Fällen:

portasius (statt *protasius*) I 51; *scio* (statt *isco*) I 54; *breui* (statt *bereu*) I 56; *cecorpius* (statt *cecropius*) III 6; *epitectus* (statt *epictetus*) m 1347 C u. ö.

8. Zuweilen treffen wir auch falsche Wortabteilungen, so:

ancyragalatia I 10; *ab acacia* (statt *a dacia*) I 16; *eraclialineo* I 21; *ab ardania* (statt *a dardania*) I 35; *ami lecto* II 57; *a batino* II 58 u. a.

9. Einige andere Fehler lassen sich als stehengebliebene, aber nicht als solche erkannte Abkürzungen oder als unrichtige Auflösungen von Abkürzungen erkennen, so:

mobso (statt *mopsuestia*) m 1322 A; *palesna* (statt *palestina*) VIII 4; — *tessalonica* (aus *tessal̄* entstanden) I 13; *neapoli* (aus *naup̄* = *naupacto*) I 47; *rauennensi* (aus *rauenñ* oder *rañ*) I 49; *neocaesarioso* (aus *neocaesar̄*, wenn anders nicht die sonderbare Form durch den griechischen Genitiv σίας veranlaßt ist) II 48. — In *A* sind noch mehrere Abkürzungen erhalten geblieben, so *SPAÑ* m 1357; *camp̄* m 1307 B; *silur̄m* m 1331 E u. a.

10. Bei den aus dem Griechischen übertragenen Dokumenten, besonders der orientalischen Liste von Sardika, er-

weisen sich manche Fehler aus der Wiedergabe eines griechischen Genitivs, so

amatias (Ἀμασίας) II 6; *marguetias* (Μοψουεστίας) II 7; *dorlaiu* (Δορυλαίου) II 22, *zelon* (Ζήλων) II 29; *pergamu[m]* (Περγάμου) II 43; *troadas* (statt *troados* = Τρωάδος) II 45; *gallias* (Ἀτταλίας) II 60; *ancylu* (Ἀγχιάλου) II 72; *thaneos* (Τάνεως) V 41; *hellespontu* und *emimontu* m 1307 C.

Welche Grundsätze ergeben sich aus diesen Darlegungen für den Herausgeber des Textes der Bischofslisten und Bischofsnamen? Da der Schreiber von *A* bzw. seine Vorgänger nachweisbar willkürliche Änderungen nicht vorgenommen haben, so muß der Editor sich hüten, Lesungen in den Text einzuführen, welche so von dem in *A* überlieferten Wortbild abweichen, daß dieses nicht mehr durch eigentliche Lese- oder Schreibversehen erklärt werden kann. Deshalb ist selbst ein geographisches Novum keineswegs von vornherein abzulehnen, wenn es auf der guten handschriftlichen Überlieferung von *A* basiert, zumal auch zu bedenken ist, wie lückenhaft unsere Kenntnis der Topographie des Altertums im allgemeinen und der Städtebezeichnungen im besondern ist. Praktisch wird dieser unser Grundsatz z. B. unten I 19, 43, VIII 28. Zweitens ist es selbstverständlich, daß die eigentlichen unter n. 4—10 berührten Versehen des Schreibers korrigiert werden müssen. Schwieriger gestaltet sich die Frage: Welche Orthographie soll der Herausgeber befolgen? Leicht ließe sich eine Uniformierung nach der jetzt gebräuchlichen Schreibweise anstreben und dadurch könnte auch leicht jede Inkonsequenz beim Schreiben der Namen gemieden werden. Aber durch dieses Verfahren würde der Herausgeber doch schwer gegen das Gesetz der historischen Treue gegenüber einer guten Überlieferung verstoßen. Niemand kann zwar ernstlich hoffen, die Orthographie der jeweiligen Namen in jedem Falle richtig zu treffen; denn dies liegt außerhalb des Bereichs der Möglichkeit, besonders da die Bischöfe selbst — auch desselben Konzils — in ihrer Orthographie schwerlich übereingestimmt haben und da zudem die in ihrem Charakter so disparaten Dokumente der Coll. antiariana verschiedenen Verfassern, Zeiten, Orten angehören. Unter diesen Umständen bleibt uns nur übrig, der erlesenen Hs überall dort zu folgen, wo sie eine annehmbare Orthographie bietet, auch wenn diese von der traditionellen Schreibweise abweicht

oder selbst an verschiedenen Stellen zwischen den verschiedenen Lauten schwanken sollte. Dieser Standpunkt ist jedenfalls der diplomatisch korrektere.

Wie wenig übrigens die Orthographie um die Mitte des 4. Jahrhunderts eine einheitliche war, ist aus den erhaltenen zeitgenössischen Dokumenten, wie etwa Inschriften und Gesetzesbestimmungen, leicht ersichtlich. Was im besondern den *f*- und *ph*-Laut betrifft, so hat Mommsen in seinem trefflichen Artikel ‚Die Wiedergabe des griechischen Φ in lateinischer Schrift' (Ges. Schriften VII [1909] 800 ff) ausgeführt, wie das griechische φ auffallend fast plötzlich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, noch das ganze 5. hindurch, in den offiziellen Urkunden und in den aus den gebildeten Kreisen hervorgegangenen Denkmälern durch *f* wiedergegeben wurde. Daraus ergibt sich für uns als Folgerung, daß wir den *f*-Laut überall dort stehen lassen, wo er uns in *A* entgegentritt.

Ebenso werden wir bei der Schreibung der Eigennamen mit dem *i*-Laut, der an Stelle des griechischen υ getreten ist, verfahren, desgleichen mit dem *e*-Laut, der das griechische αι vertritt, ferner mit der fehlenden oder abweichenden Aspiration. Auch werden wir uns, seit durch Commodians Akrostichon die Form *concupiscenciae* belegt ist, an einer Form wie *marciali* nicht stoßen, und nach diesem Vorbild selbst das *c* in ursprünglich griechischen Eigennamen, in denen es das griechische τ vertritt, beibehalten, so in *diocleciana*, *galacia*, *aecianae* usw. Umgekehrt lassen wir das für lateinisches *c* oder griechisches κ vor *e* oder *i* stehende *t* unverändert, so in *patritius*, *ursatius* u. ä.

Nur in zwei Fällen scheint es uns gerechtfertigt zu sein, von der Überlieferung des Cod. *A* abzuweichen. Das eine Mal, wenn die spätlateinische Form zu sehr das Auge des Lesers bzw. das Verständnis behindern könnte, wie bei dem rein phonetischen Umtausch von *b* und *u* (*silbanus*, *uitinia*, *euseuius*), bei auffällig oder fälschlich aspirierten Formen wie *heusebianam*, *helianum*, *thaneos*, *ithaliam*, ferner bei dem statt *i* irrtümlich eingesetzten *y* in *pyson* und *arcydami*. Das andere Mal ist ein Abweichen von der in *A* gebotenen Überlieferung berechtigt, wenn die Parallelüberlieferung der Kanonessammlungen, deren Archetyp einem im 5. Jahrhundert geschriebenen

Exemplar der *Coll. antiariana* entstammt, übereinstimmend eine andere Orthographie als *A* aufweist; denn in diesem Falle tritt uns eine ältere bessere Überlieferung der betreffenden Wortformen entgegen, als sie *A* uns bietet, und wir bleiben so unserem Grundsatz treu, die Formen ohne Uniformierung je nach den Indizien der besten Hss zu edieren.

I. Die Teilnehmer an der okzidentalischen Synode von Sardika (343/4).

1. Die Überlieferung.

Coll. antiar. Paris.

In den Collectanea antiariana Parisina findet sich im Anschluß an das Schreiben der Synode von Sardika an den Papst Julius ein Verzeichnis derjenigen Bischöfe, welche den Brief unterzeichnet haben. Die Liste ist, wie aus anderweitigen Quellen hervorgehen wird, unvollständig. Es werden in ihr 60 Namen aufgeführt.

Kanonessammlungen.

Das in den Collectanea antiariana Parisina erhaltene Verzeichnis ist in verschiedene Kanonessammlungen übergegangen und zwar in die Dionysio-Hadriana *(Δ)*, die Bobienser Dionysiana *(R)*, die vermehrte Hadriana *(H)*, in die Sammlungen vom Typ der Handschrift von St. Blasien *(Π)*, der vatikanischen Handschrift *(Φ)*, der Justelschen Handschrift *(J)*, sowie in die Sammlungen vom Typ der Handschriften von Paris *(P)* und Dießen *(M)*.

Diese Kanonessammlungen können bezüglich der Verwandtschaft der Bischofslisten von Sardika in drei Familiengruppen eingeteilt werden: in *ΠM + J + Φ*, *ΔHR*, *P*. Wie unten S. 14 noch näher ausgeführt wird, bringen *R* und *P* ein verkürztes Verzeichnis.

Die ursprüngliche Form, in welcher die Bischofsliste in die kirchenrechtlichen Sammlungen eingetreten ist, ist die in der Gruppe *ΠM + J + Φ* erhaltene. Dies folgt aus der Reihenfolge der Namen, die sich ziemlich enge anschließt an die von den Coll. antiar. Par. beobachtete. Auch weisen die Namensformen dieser Gruppe eine größere Ähnlichkeit mit Cod. *A* auf als die der anderen Gruppen. Dagegen weicht die Anordnung in *ΔH* auf den ersten Blick ganz von der Ordnung in den Coll. an-

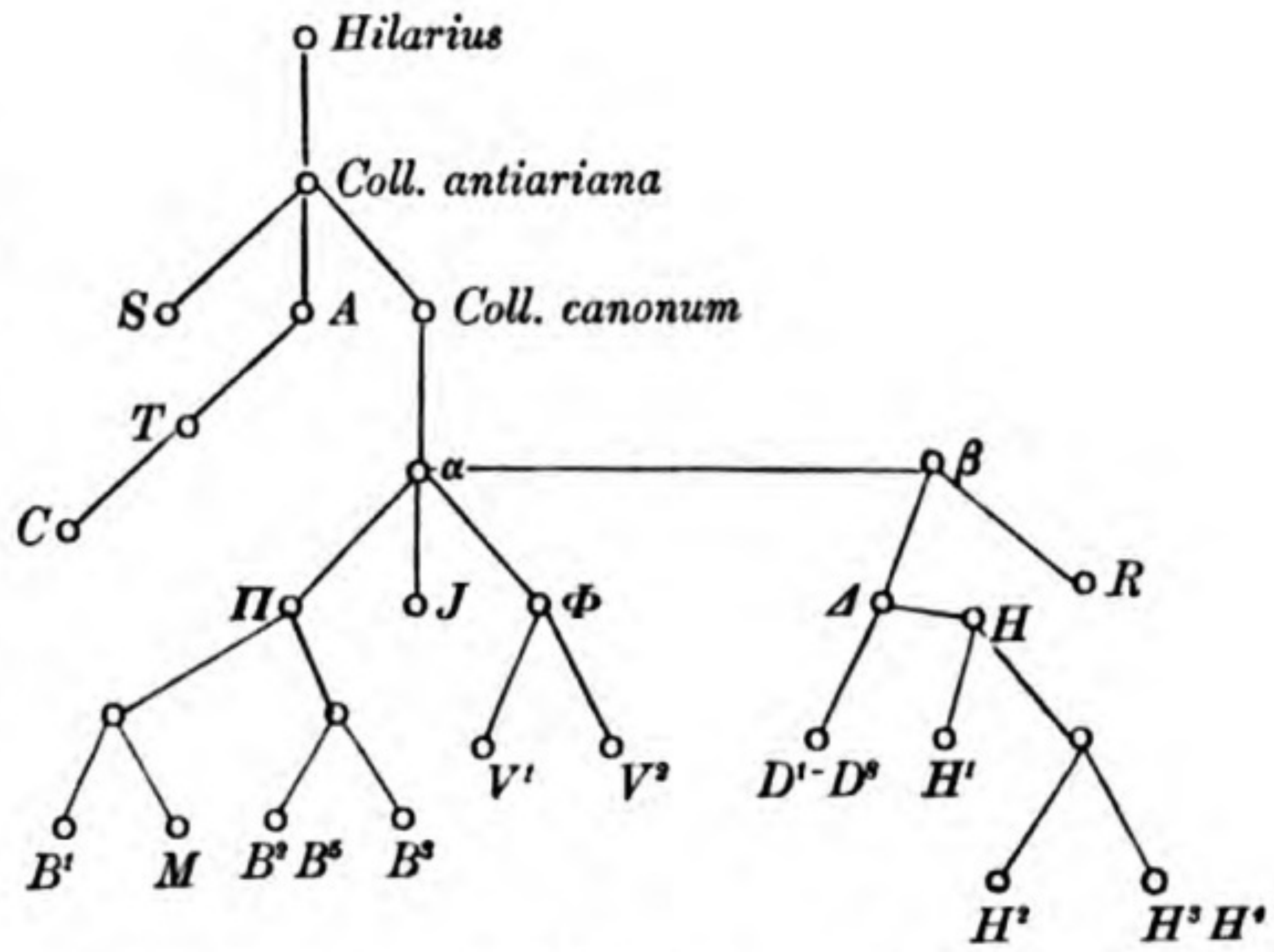
tiar. Par. und in der Gruppe $\Pi M + J + \Phi$ ab. Aber aus der unten stehenden Zahlentabelle geht hervor, daß die Verschiedenheit in der Ordnung der einzelnen Namen nur durch die Schuld späterer Abschreiber hervorgerufen wurde. Es standen ursprünglich im Urtyp aller jetzt erhaltenen Handschriften, welche die Bischofsliste überliefert haben, die Namen nebeneinander; später wurden dann die Namen vom Schreiber des Typs der Coll. antiar. Par. auf dieselbe Weise kopiert, so daß die Namen wieder nebeneinander standen. Desgleichen verfuhr der erste Kompilator des Urtyps der Gruppe $\Pi M + J + \Phi$. Der Kopist hingegen desjenigen Typs, welcher den kirchenrechtlichen Sammlungen der zweiten Gruppe zu Grunde liegt und der seinerseits aus einem Typ der Gruppe $\Pi M + J + \Phi$ geflossen ist, benützte als Vorlage eine in zwei Kolumnen geschriebene Handschrift und schrieb die Namen, die in vertikaler Folge zu lesen waren, in horizontaler Reihenfolge nieder, so daß auf n. 1 gleich n. 32 folgte usw. Indem ein Kompilator der Kanonessammlungen, auf den alle erhaltenen Listen zurückgehen — vielleicht der erste, welcher die Bischofsliste überhaupt aus einem Typ der Coll. antiar. Par. aufnahm — die drei Bischöfe *Vincentius* von Capua, *Januarius* von Benevent, *Calepodius* von Campanien als Abgesandte der römischen Kirche bezeichnete und dieselben gleich hinter *Osius* und *Annianus* folgen ließ, erklärt sich auch eine andere anscheinende Unstimmigkeit in der Ordnung der verschiedenen Listen, die anfänglich recht störend wirkt. Ein fernerer Irrtum entstand für die Listen der Namen in den Kanonessammlungen dadurch, daß der Name des Bischofs, der in den Coll. antiar. Par. *cocras ab acaia de asapofoebus* (Socras ab Acaia de Asopofoebiis) heißt, in zwei Namen zerlegt wurde: *Chocras ab Achaia* und *Deas a Pofoebus.* Sowohl in *A* als in den Kanoneshandschriften, also schon in einer gemeinsamen Vorlage, scheinen die in *A* unter n. 58 und 59 stehenden Namen *Euthicius ab Acaia* und *Ticius ab Asia de Motonis* zu einem verbunden werden zu müssen: *Euthicius ab Acaia de Motonis*; s. Weiteres unten bei den kritischen Erläuterungen n. 58.

Was nun die einzelnen Handschriften des Kanonessammlungen betrifft, so verdienen bezüglich der Bischofslisten noch folgende Bemerkungen einige Beachtung. B^1 verbindet

n. 8 und 9 (Zählung nach Cod. *A*) zu *bassus a macedonia de philippis* und n. 58 und 59 zu *euthicius ab asia de motonis.* Dasselbe tut *M*, der überhaupt mit B^1 eine auffallende Ähnlichkeit aufweist. B^5 läßt 2 Namen (n. 15 und 19) aus; B^3 führt die Namen in 3 Kolumnen an, vermengt aber fast gänzlich die Namen der Bischöfe und ihrer Sitze, die Bischofsnamen von n. 19—40 fehlen in B^3 vollständig. Für die Ordnung von *Π* folgen wir Cod. B^2, der alle 61 Namen anführt. Die Gruppe *ΔH* bringt durchweg 60 Namen; es fehlt nämlich in den meisten Handschriften dieser Gruppe der Bischof *Januarius de Beneuento*; daß er ursprünglich in der Dionysio-Hadriana stand, folgt daraus, daß D^8 den Namen enthält; die Zahl der in *ΔH* ursprünglich vorhandenen Namen betrug somit auch 61. In D^8 ist eine kleine Verschiebung der Ordnung deshalb eingetreten, weil der Bischof *Calypodius* zweimal, unter n. 4 und n. 33 vorkommt, unter n. 3 *Januarius* von Benevent angeführt wird, dagegen n. 21 (Zählung nach *A*) fehlt und n. 46 mit n. 48 zu einem Namen *perunius ab achaia de helida* verbunden ist. Die der Familie *H* eigentümliche Form ist am besten in H^1 überliefert; in H^2 H^3 H^4 sind n. 10 und 8, n. 32 und 34 zu je einem Bischofsnamen verbunden. In *J* fehlen n. 7 und n. 44. Für *Φ* ist die Ordnung von V^2 maßgebend, da hier die Namen vollständig erhalten sind, während in V^1 die Ordnung nur von n. 34 an richtig ist, vorher hingegen durch Unachtsamkeit des Kopisten, dessen Vorlage die Namen untereinander brachte, der aber selbst die Namen nebeneinander schrieb, die Ordnung gestört worden ist. Die Zahl der Namen ist auch in dieser Gruppe 60 (+ *Deas*). *P* führt 16 Namen an und fügt bei: *et cęt̃i nũo q̃draginta quinque*; in der Vorlage stand also auch *Deas*; fast durchweg fehlt in *P* die Angabe der jedesmaligen Provinz. *R* leitet die nur 3 Namen umfassende Liste mit folgender Bemerkung ein, welche sich auch in der reinen Dionysiana findet: *Subscripserunt autem oẽs ep̃i. sic ego ille ep̃s illius ciuitatis et prouinciae illius. ita credo, sicut scriptum est supra* und schließt mit dem Satze: *et subscripserunt oẽs ep̃i diuersarum prouinciarum uel ciuitatum.* Dieser Schluß steht gewöhnlich auch in den anderen Kanoneshss; D^6 fügt noch bei *NUM̃ CXXI.*

Nachstehendes Schema dürfte annähernd ein Bild des Verwandtschaftsverhältnisses geben, in dem die Handschriften

bezüglich der Bischofsliste stehen. *P* ist nicht aufgenommen worden, da seine Liste überarbeitet ist.



Es möge jetzt die vergleichende Zahlentabelle folgen, in der die Ordnung der Collect. antiar. Par. durch einfache Zahlen, die Ordnung der Gruppe $\Pi M + J + \Phi$ durch in runde Klammern geschlossene Zahlen und endlich die Ordnung der Gruppe ΔH durch in eckige Klammern geschlossene Namen angegeben ist.

1 (1) [1]	2 (2) [32]	33 (34) [18]	34 (35) [48]
3 (6) [2]	4 (7) [34]	35 (36) [19]	36 (37) [49]
5 (8) [5]	6 (9) [35]	37 (38) [20]	38 (39) [50]
7 (10) [6]	8 (11) [36]	39 (40) [21]	40 (41) [51]
9 (12) [7]	10 (13) [37]	41 (42) [22]	42 (43) [52]
11 (14) [8]	12 (15) [38]	43 (44) [23]	44 (45) [53]
13 (16) [9]	14 (3) [2]	(46) [24]	
15 (4) [3]	16 (17) [39]	45 (5) [33]	46 (47) [54]
17 (18) [10]	18 (19) [40]	47 (48) [25]	48 (49) [55]
19 (20) [11]	20 (21) [41]	49 (50) [26]	50 (51) [56]
21 (22) [12]	22 (23) [42]	51 (52) [27]	52 (53) [57]
23 (24) [13]	24 (25) [43]	53 (54) [28]	54 (55) [58]
25 (26) [14]	26 (27) [44]	55 (56) [29]	56 (57) [59]
27 (28) [15]	28 (29) [45]	57 (58) [30]	58 (59) [60]
29 (30) [16]	30 (31) [46]	59 (60) [31]	60 (61) [61]
31 (32) [17]	32 (33) [47]		

Die Veränderung, welche in den Kanonessammlungen durch die Verschiebung der Bischöfe *Vincentius* von Capua, *Januarius* von Benevent, *Calepodius* von Campanien als römischer Abgesandter an die Spitze der Liste hervorgerufen wurde, wird anschaulich durch folgende Nebeneinanderstellung illustriert:

1 (1) [1] . . . . 2 (2) [32]
14 (3) [2] . . . 15 (4) [3] . . . 45 (5) [33].

An die Stelle der an den Anfang verschobenen n. 45 trat in den kirchenrechtlichen Sammlungen n. (46) [24], d. i. der neugeschaffene *Deas*.

Cod. Veron. LX. Der Cod. Veronensis LX (= *W*) s. VII hat uns ebenfalls eine Anzahl von Bischofsnamen der sardikensischen Synode mit den entsprechenden Sitzen erhalten. Die Namen finden sich als Unterschriften zweier ursprünglich griechisch abgefaßter Schreiben, welche die Synode und Athanasios von Alexandreia an die Kirchen der Mareotis richteten. Diese beiden Schreiben mit den Unterschriften sind gedruckt bei Maffei, Istoria teologica delle dottrine et delle opinioni corse ne' cinque primi secoli, Trento 1742, 259 sqq und bei Ballerini 608 sqq. In *W* stehen die Namen unter n. XX f. 103r und unter n. XXI f. 104r—105v; s. Weiteres über *W* in Studien zu Hilarius I 28 f. Die beiden Subskriptionslisten bezeichnen wir mit *WI* und *WII*.

Athanasios. Ein Namensverzeichnis der Bischöfe (fast ausnahmslos ohne Angabe der Bistümer), welche auf der Synode anwesend waren, und derjenigen, welche später die Synodalbeschlüsse unterschrieben, hat uns Athanasios in der Apologia contra Arianos 50 (MSG XXV 337 A ff.) überliefert. Wir veröffentlichen unten den ersten Teil der Liste nach Cod. Parisinus graec. 474 (= π) s. XI, f. 246v—248r und Cod. Basileensis Bibl. Universitatis graec. A.III.4 (= σ) s. XIV, f. 379v—380r. Über diese zwei Hss s. Näheres bei Fr. Wallis, Notes and Studies of some Mss of the writings of S. Athanasius in The Journal of Theol. Studies III (1902) 97—100; K. Lake, Some further Notes on the Mss of the writings of S. Athanasius in demselben Journal V (1904) 108—110; H. Omont, Catalogue des Mss grecs des Bibliothèques de Suisse II (1886) 245—251.

Die Drucke. Über das erste Auftreten der Liste in den kanonistischen Druckwerken verdient folgendes Beachtung. Da die Namensliste in der Hispana, daher auch bei Pseudo-Isidor fehlt, so beginnt ihre Druckgeschichte nicht mit Jac. Merlin (Paris 1523), sondern mit Joh. Cochlaeus' Ausgabe der Hadriana: (J. Vuendelstinus) Canones Apostolorum, Veterum Conciliorum Constitutiones etc. (Moguntiae 1525) K IIIv—K IIIIv. Pet. Crabbe übernahm sie in seine Edition der Concilia omnia tam generalia quam particularia I (Coloniae Agripp. 1538) und revidierte sie

auch nach Handschriften. Von nun an gehörte sie zum Bestand der Konzilienausgaben, bis mit der Editio princeps der sog. *Fragmenta historica* durch Nic. Le Fèvre (Paris 1598) ihre Grundlage zum Vorschein kam, ohne aber als solche vorerst erkannt zu werden. Crabbes Liste in seinen Ausgaben von 1538 (I, CXCIX—CC) und 1551 (I 333—335) und bei Lor. Surius, Concilia omnia tum generalia tum prouincialia atque particularia (Coloniae Agripp. 1567) 420 ist nicht zuverlässig, da es eine von ihm überarbeitete Liste ist. Er gibt erst die Namen des Bischofs und des Bischofssitzes und dann den Namen der Provinz mit Hinweis auf Ptolemaios und Plinius. Die Liste der Hadriana ist auch gedruckt nach den Kölner Handschriften 115, 116, 117 bei Jos. Hartzheim, Concilia Germaniae I (Coloniae Agripp. 1759) 194 sq. Die anderen Hauptdrucke wurden bereits in den Studien zu Hilarius I 34 erwähnt.

In wieweit unsere Arbeit die Liste der okzidentalischen Bischöfe von Sardika und die übrigen hilarianischen Verzeichnisse von Bischöfen aufklärt, kann jeder leicht ermessen, der die Namen bei den bisherigen Editoren, angefangen von den ersten Herausgebern der Konzilien und Carolus a S. Paulo, Geographia sacra (Parisiis 1641) bis auf die neueren lexikalischen Werke einsieht.

Die Herausgeber, die behufs der Textkritik geprüft wurden, sind außer Cochlaeus, Crabbe, Hartzheim, Le Quien, Ballerini, folgende: Binius I 439; Ed. regia III 40sq; Labbe-Cossart II 662—664; Hardouin I 651 und 655sq; Coleti II 691 sq; Mansi III 38 sq, 42. Die meisten von ihnen bieten die Namen oft in sehr fehlerhaften Formen; durchweg lehnten sich die jeweiligen Herausgeber an die letzten Vorgänger an; nennenswerte Versuche, die Namen zu rektifizieren, machten nur wenige wie Crabbe, Hardouin, Le Quien, Ballerini. Wo die Handschriften selbst zur Feststellung der Namen genügen, bleiben die — meist doch fehlerhaften — Varianten der Herausgeber unberücksichtigt und auch von ihren sonstigen Besserungsvorschlägen sollen nur die beachtenswerteren angeführt werden.

2. Kritisch-historische Erläuterung der Namen von Bischöfen und Bistümern.

A. Die Namen in der Liste der Coll. antiar. Par.

Da die okzidentalische Bischofsliste eine reiche Parallelüberlieferung in den kirchenrechtlichen Sammlungen sowie in den sardikensischen Verzeichnissen des Athanasios und des Cod. Veronensis LX besitzt, verlangt es die Übersichtlichkeit und Deutlichkeit der kritischen Erörterungen, daß ihnen der Text samt textkritischem Apparat in fortlaufender Form vorausgeschickt werde. Bei der Vorlegung des Textes und des Apparates gehen wir folgendermaßen vor. Erst bieten wir die textkritisch emendierten Namen. Darunter lassen wir den eigentlichen Apparat noch 3 Rubriken folgen. Die erste soll die Konkordanzziffern für $A + C$ und die kanonistischen Handschriftengruppen $\alpha = \Pi MJ\Phi$, $\beta = \Delta HR$, P bringen. In der zweiten Rubrik schließen wir die Namen der Athanasiosliste und in der dritten die Namen der beiden mit *WI* und *WII* bezeichneten Subskriptionsverzeichnisse des Cod. *W* an; die Stelle, welche die Namen jeweilig in der Liste des Athanasios und des Cod. *W* einnehmen, wird durch in Klammern gesetzte Ziffern angezeigt. Diesen 3 Rubriken folgt endlich der eigentliche Apparat zum Text, d. h. die Lesarten von *A*, die wenigen erhaltenen Varianten von Cod. *S*, die nennenswerten Varianten der Abschriften *T* und *C*, die Lesarten der kanonistischen Handschriftengruppen α, β, *P*, sowie die beachtenswerteren Konjekturen der Herausgeber. Der Grund, weshalb die Namen des Athanasios und des Cod. *W* nicht in den Apparat aufgenommen wurden, ist der, daß sie nicht wie α, β, *P* in direkter Verbindung mit jener Liste stehen, die uns in den Coll. antiar. erhalten ist, sondern daß sie mehr den Charakter von Testimonia, freilich für die Textkritik manchmal sehr wichtigen, haben.

Da der eigentliche Zweck der auf Text und Apparat folgenden kritischen Erläuterungen der Namen der Bischofsliste darin besteht, diese Namen zu identifizieren und richtigzustellen, nicht aber, die Lebensdaten der Bischöfe und alles Wissenswerte über die Bistümer zusammenzutragen, so begnügen wir uns bei schon bekannten und anderweitig behan-

delten Bischöfen und Bistümern mit einem Hinweis auf die betreffende Literatur beziehungsweise auf orientierende Literaturangaben. Wo es aber notwendig oder nützlich erscheint, werden die Ergebnisse der Textkritik durch sonstige geschichtliche oder geographische Zeugnisse bestätigt und ergänzt und wird auf Resultate, die für die Kirchengeschichte oder kirchliche Geographie einige Wichtigkeit haben, hingewiesen.

Item nomina episcoporum infra, qui in synodo fuerunt et suscripserunt iidem iudicio. Text.

1. Ossius ab Spania Cordobensis.
2. Annianus ab Spaniis de Castalona.
3. Florentius ab Spaniis de Emerita.
4. Domitianus ab Spaniis de Asturica.
5. Castus ab Spaniis de Caesarea Augusta.

AC = 1—5. *α* = 1. 2. 6—8. *β (om. R praeter* 1 = 1*)* = 1. 32. 3. 34. 5. *P* = 1. 2. 3. 5. 4.

1 (1). Ὅσιος ἀπὸ Σπανίας 2 (51). Ἀννιανός 3 (13). Φλωρέντιος 4 (18 uel 48). Δομιτιανός 5 (47). Κάστος

1 (*WI* 1). osius 2 (*WII* 23). ammianus de castello pannoniae 3 (*WII* 22). florentius de merie pannoniae 4 (*WII* 49). dometius de acaria constantias 5 (*WII* 47). castus de augusto caesareae

1 Et subscripserunt qui conuenerant (Incipit subscriptio [suprascriptio D^{8}] episcoporum *add. ΔH) αΔH* subscripserunt autem omnes episcopi sic: ego ille episcopus illius ciuitatis et prouinciae illius ita credo, sicut scriptum est supra *R* et subscripserunt episcopi romane ecclesie legati *P* 2 idem iuditio *A* iidem in iudicio *Cm* 3 ossius *A (sicut semper)* osius (hosius *M*) *αβP* a *H* ad D^{1} hispania D^{8}, (hi *s. l.*) B^{5} ispania *P* cordobensi *A* cordubensis $B^{1}B^{3}Φ$, (cordobensis D^{8}) $ΔH^{3}P$ cortubensis *MJ* cordubensi $H^{1}H^{2}$ cordubeñ H^{4} legatis sanctae ecclesiae romane *add.* D^{8} 4 anianus $B^{2}V^{1}D^{1}D^{2}D^{3}P$ annanianus *AJ* annanius D^{8} amanus B^{5} ab Spaniis *om. P (P om. nomen prouinciae etiam in sequentibus numeris excepto n. 7)* ab]de V^{2} spania (hispania [hi *s. l.*] B^{5} sp̃ *J*) α, (spanię D^{1} asia D^{2}) β castolona *A* cassalona (casalona *H* moconis D^{2}) β 5 florentibus *A* Florentinus *Cfm* ab] de V^{2} spanis (spaniis H^{2}) *H* hispaniis B^{5} spadoniis B^{2}, (spadonis D^{8}) *Δ* spadonis B^{3} de]ab *P* merita β emeritam Φ 6 domicianus $D^{1}D^{2}D^{8}H^{1}H^{3}$ dominianũ (ũ *corr. in* us) *A* dominianus S^{2} domacianus B^{5} hispaniis B^{5} s̃p *J* spadoniis $B^{2}Δ$ spadonis B^{3} astorica B^{3} austurica $D^{4}D^{6}D^{8}$ auxtorica D^{1} absturica B^{1} abstorica (— ã V^{2})Φ 7 custus (custos $H^{2}H^{3}H^{4}$ iustus D^{8})β spanis $B^{3}D^{8}$ spañ *J* hispaniis B^{5} de *om. P* cesaraugusta *P* caesara *A* cesarea $B^{2}M$, (caes— $D^{2}D^{5}D^{6}D^{7}H^{2}H^{4}$ cesaria $D^{1}D^{8}$)β cessarea B^{3} caesaria *J* cesaria V^{2} cessaria B^{5} augusta *om.* D^{1} agusta $B^{3}B^{5}$ agũs Φ auḡ JD^{8}.

6. Praetextatus ab Spaniis de Barcilona.
7. Maximus a Tuscia de Luca.
8. Bassus a Machedonia de Diocletianopoli.
9. Porfirius a Machedonia de Filippis.
10. Marcellus de Ancyra Galatiae.
11. Eutherius a Tracia de Gannos.
12. Asclepius a Palestina de Gaza.
13. Museus a Tessalia de Thebis.
14. Vincentius a Campania de Capua.

AC = 6—14. *α* = 9—13. 4. 15. 16. 3. *β* (*om. R praeter* 14 = 2) = 35. 6. 36. 7. 37. 8. 38. 9. 3. *om. P praeter* 6. 7 = 10. 14 = 7.

6 (7). Πραιτέξτατος 7 (64). Μάξιμος 8 (14). Βάσσος 9 (23). Πορφύριος 10 (42). Μαρκελλῖνος 11 (33). Εὐθήριος 12 (62). Ἀσκληπιός

6 (*WII* 25). praetextatus de narcidono pañ 8 (*WI* 17). bassus 9 (*WI* 11, *WII* 8). porphyrius 10 (*WII* 6). marcellus 11 *om.* 12 (*WII* 10). asclepius 13 *om.* 14 (*WI* 23). uincentius

1 pretextatus $V^2 D^1 H^1 P$ prexextatus D^8 spanis $B^3 H^3$ span *J* hispaniis B^5 de Barcilona *om.* B^5, *sed u. n.* 7 barcinola D^1 barchinola D^2 barcellonia D^8 baccillona (r *s.* c *pr.*) H^1 bacillona $H^2 H^3 H^4$ 2 om. *J* maxus $B^1 M \Phi P$ attuscia D^2 tuscia augusta D^1 uscia D^8 de luca *om.* (de barcilona *[u. n. 6]* B^5) $\alpha\beta P$ 3 *H ponit n.* 10 *ante n.* 8 ($H^2 H^3 H^4$ *iungunt n.* 10 *et* 8: marcellus a macedonia diocletianopoł [diocletianeapolitanus H^2]) passus D^8 a]de *A* macedonia (machedonia $B^3 M$) $\alpha D^6 D^8$ mecodonia H^1 de *om.* H^1 dioclecianopoli *A* diocletianeapolim (dioclitianeapolim D^5 dicletianepoł D^8 diocletianeapolianus [t *s. i. ult.*] H^1) β diocletianopolim B^2 diocletianopolitanus (—no V^1) Φ deocletiano *J* dediocletuanopolim B^5 diacletianopo. clianopolim B^3 philippis (*u. n.* 9) $B^1 M$ 4 *om.* $B^1 M$ porfyrius $B^2 D^8 H^2$ porphirius $V^1 D^3$ porfurius *J* macedonia $\alpha D^1 D^2 D^3 D^4 D^6$ macedia $H^3 H^4$ philippis (philipis B^3) $\alpha \Delta H^2 H^4$ 5 marcellinus H^1 macercellus B^3 *post* Marcellus *add.* a macedonia *AC*, (machedonia $B^3 M$) αH^1 a machedonia (macedonia $D^6 D^8$) Δ ancyragalatia *A* anchira (anchyra $M V^2$ anchra *J*) α anquira (angyra D^8 antiquira D^2) Δ Galatiae *om.* $\alpha\beta$ 6 euterius *A* Tracia *Feder* procia *ATC*, (progia $B^2 B^5$) α, (protia $D^8 H^4$) β *fm Hardouin Coleti Mansi* ciu. Prochitae (Pandatoriae ins.) *coni. Crabbe Binius* Gannos *Feder* caindos *A* Caindo *Cfm* candos (candus V^1 gandus V^2) α, (candus D^2) β *plerique Editores* 7 Asclepas *Cm2* ascepius H^4 8 Musaeus *Ballerini* mostus *A* moysius $S^1 m$ moystus (moytus B^3 moestus Φ) α, (moistus $D^2 H^4$ zoistus D^8) β Moyscus *Crabbe Binius* Moscus *f Hardouin* Moschus *Labbe Le Quien* a *Tess.*] attessalia V^1 atthessalia V^2 thessalia S^1, (tessalia B^3) *HJ* thesalia $M D^2 D^8$ tessalonica *A* theuis *A*, (teuis V^1 thesuis B^3 thedis *M*) α tebis (thebis $D^2 H^1$ tebiis D^8) β 9 uicentius $B^3 R$ uincentium B^5 a campania *om.* $\alpha\beta$ *post* Capua *add.* legatus sanctae ecclesiae romanae α, (eccl. MARIẸ D^1) β

15. Januarius a Campania de Beneuento.
16. Protogenes a Dacia de Serdica.
17. Dioscorus de Terasia.
18. Himeneus a Thessalia de Ypata.
19. Lucius a Tracia de Cainopoli.
20. Lucius ab Italia de Verona.
21. Eugenius a Machedonia de Eraclea Linci.
22. Juli⟨an⟩us ab Acaia de Tebe eptapilos.

AC = 15—22. *α* = 4. 17—23. *β (om. R)* = 4. 39. 10. 40. 11. 41. 12. 42. *om. P praeter* 15 = 8. 20 = 11.

15 (26). Ἰανουάριος (ἰαννουάριος πσ) 16 (3). Πρωτογένης Σερδικῆς 17 (24). Διόσκορος 18 (57). Ὑμέναιος 19 (59). Λούκιος 20 (9). Λούκιλλος 21 (10). Εὐγένιος 22 (37). Ἰουλιανός

15 (*WII* 24). ianuarius de beneuento 16 (*WII* 1) protogenes 17 (*WI* 18). dioscuru (s *add. m. al.*) 18 (*WII* 26). hypeneus de hypato thessaliae 19 (*WII* 17). lucius 20 (*WII* 30). lucius de uerona 21 (*WII* 31). eugenius de heclealychynis 22 (*WII* 29). iulianus de thebisepta polis

1 *om.* B^5, *(excepto* D^8*)* *ΔH* a campania *om.* *α* D^8 deneuento B^3 ueneuento B^2 *post* beneuento *add.* legatus sanctae ecclesiae romanae (legatus ecclesiae ss *J*) *αβ* 2 protogenis $B^3 B^5$, (protagenis V^1) *Φ*, (protegenis D^1 prothogenis D^2) *β* proteginis *M* a Dacia] ab acacia *A* ab acaia (achaia *M* ataia V^1) *α* ab achaia (achaigia D^1) *β* sardica H^1 sertica $B^5 D^1$ serdia D^2 serica B^3 3 dyoscorus $V^2 D^1$ dyoserus D^8 Therasiae *coni. Crabbe Binius* tracia *A*, (tratia B^5) *α* trachia (tracia D^8 thracia H^1 tratia D^1 trotia D^2) *β* 4 hymeneus (himeneus $B^3 V^1$ himenius B^5) *α* ymeneus (ymineus $D^3 D^6$ omenius D^8) *β* himonius *A* hymenius S^1 ad B^5 tessalia *A* thesalia $MV^2 D^8 H^1$ thessalonia D^3 Hypata *Labbe Hardouin Le Quien Ballerini Mansi* de oparata *AC* pharata *α*, (farata H^8) *β* 5 *om.* B^5; B^3 *om. nomina episcoporum a n. 19 usque ad n. 40* a]de D^1 trachia (thrachia de tratia D^1 thracia $H^1 H^3$ tracia D^8) *β* tracia (o *s.* ac) B^1 traochia *M* Caynopoli *C* cainopolim (cainopol̃ *J* caimopolim B^3) *α*, (cainopoli $H^2 H^3 H^4$ cainnopolim D^2 camolim D^1 diainopol D^8) *β* Hadrianopoli *coni. Editio regia Labbe Le Quien Ballerini* Nicopoli *coni. Hardouin Mansi* 6 item lucius (lucidus D^3) *β* hitalia V^1 de]a *P* berona (uerona $D^2 H^1$ berina D^8) *β* uerano *M* 7 *om.* D^8 Eugenius *u. Athan. et WII* euagrius *A*, (euagius B^5 *m1*) *αβ* macedonia (machedonia $B^3 M$) *α* $D^3 D^6$ de *om. H* Eraclea Linci *Feder* Heraclea Laoci *Ballerini* eraclialineo *A* heraclianopolim (heraclian̄p̄ *J* herachianopolim B^5 agrianopolim *M*) *α* eraclianopolim *(om.* D^1, *sed u. n. 23* heraclianopolim $D^4 D^6$ heraclianopolitanus *H)* *β* 8 Julianus *u. Athan. et WII* iulius (u *alt. corr. ex* o) *Aαβ* achaia D^3 acatia *A* acacia (acatia B^5 achacia V^1 achagia *M* hacacia V^2 acaia B^3) *αβ* agathia D^2 achatia D^8 acias *H* eptapilos *Feder* eptapolos *coni. Ed. regia Labbe* eptapyleos *m* tebepsetafileos *A* thebẽpse (theb epĩc B^2 chebep̃s B^3 theep̃s *Φ* ligmedon *[u. n. 23]* B^5*)* *α* thebessem (thebessen D^2 tebessem D^4 teuessem *H*) *β*

23. Zosimus a Macedonia de Lignido.
24. Athenodorus ab Achaia de Elatea.
25. Diodorus ab Asia de Tenedos.
26. Alexander a Thessalia de Larissa.
27. Aetius a Machedonia de Tessalonica.
28. Vitalis a Dacia ripensi de Aquis.
29. Paregorius a Dardania de Scupis.
30. Trifon ab Acaia de † Macaria.

A = 23—30. *C* = 23. 22. 24—30. *α* = 23—31. *β (om. R)* = 13. 43. 14. 44. 15. 45. 16. 46. *om. P.*

23 (25 uel 27 uel 75). Ζώσιμος 24 (35). Ἀθηνόδωρος 25 (31). Διόδωρος 26 (28 uel 66?). Ἀλέξανδρος 27 (40). Ἀέτιος 28 (11). Βιτάλιος 29 (55). Παρηγόριος 30 (65). Τρύφων

23 (*WII* 32). zosimus de lychnis 24 (*WI* 12, *WII* 2). athenodorus 25 *om.* 26 (*WI* 21?). alexander 27 (*WI* 8). aetius 28 (*WI* 24) uitalis 29 (*WII* 36). paregorius capinus 30 (*WII* 35). trypho de magara

1 diosimus *A* zomus H^1 Dionisius *f m alii* Macedonia *Labbe Hardouin Mansi Farlati* VIII 158 achaia *A* acaia (achaia *M* agaia *Φ* acacia B^1) *α* acacia (acatia $D^2 D^5 D^8$ achacia D^3 acia D^4 dacia $H^1 H^2 H^3$ datia H^4) *β* lignedon *A* ligmedon *(om.* B^5, *sed u. n. 22)* *α*, (ligmedone *H* ligiodemis D^2 limedon D^8 eracheanopolim *[u. n. 21]* D^1) *β* 2 athenothorus *M* adthenodorus D^2 anthenodorus D^4 anthenodorius D^1 thenodorus D^8 atemodorus B^5 acaia (agaia *Φ* acacia B^1 achacia *M*) *α* acacia (agatia D^2 achia D^3 achatia D^8) *Δ* dacia (datia H^4)*H* Elatea *coni. Le Quien* Plataea *Crabbe Binius Ballerini* blatea *A* blatena (blattena *M*) *α*, (blathena D^8 bletana H^1) *β* 3 dyodorus $H^1 H^3$ diothorus *M* ab acacia de ligmedon *(u. n. 23)* ab acia D^1 ab asilia D^8 thenedos (Fenedos *Φ*) *α*, (tenedos D^1 thenodos D^4 thenodus D^8 nethis *H*) *β* 4 a thessalia *om.* D^1 thesalia MV^2 thesulia D^2 thesilia D^6 thasalia D^8 lurissa $B^2 B^5$ clarissa (clorissa D^8) *β* 5 aethius *A* aecius $D^1 D^2$ etius $B^1 M$ letius D^8 macedonia *α*$D^1 D^6$ macedonica $H^1 H^2$ thessalonica (tessalonica $B^5 m1$ *J*) *α*, (thesalonica $D^1 D^2$ tesalonica D^4 thesalo D^8 thess̃ H^1 thessał $H^2 H^3$) *β* 6 a Dacia ripensi] a dacia (datia B^5) *α*, (datia H^4) *H* ad (ab D^3) achia (achaia $D^1 D^6$) *Δ* Aquis] aquis ripensi (ripensis B^3) *HMJ*V^2 aquis ripensis (repensis D^3 rapiensis H^1 rapienš H^2 rapiens $H^3 H^4$ macarcae *[u. n. 30]* D^8) *β* a D. de Aq.] ad aqua de aq: ripensi V^1 7 paragorius *A*, (paracorius [paracoriu *Mm1*] MV^2) *α* parigorius (porigorius D^2 parrigorius D^3 pargorius D^5 prigorius D^8) *β* ab ardiauia (i *pr. del.*) D^2 scipis *J* de Sc.] discupis D^2 a descopis *Φ* 8 trifom D^2 arifon D^8 agaia *Φ* achia (achaia D^8) *Δ* acacia $B^3 H$ Tr. ab Ac.] trifona. bacaia *J* Macaria *Feder* macarce $AB^1 MΦ$ *Cochlaeus Labbe* macarcae *J* macarche (macarce $D^6 H$ masarcę D^2 marcharce D^4 naiso *[u. n 32]* D^1) *β* marcarce $B^3 B^5$ marcarcae B^2 maccare S^1 Marciarce *Cm* Maccroce *f* Macroce *Hardouin Coleti* Marathone *coni. Crabbe Binius Ed. regia Le Quien*

31. Athanasius ab Alexandria.
32. Gaudentius a Dacia de Naiso.
33. Jonas a Machedonia de Particopoli.
34. Alypius ab Acaia de Megara.
35. Machedonius a Dardania de Ulpianis.
36. Caluus a Dacia ripensi de Castramartis.
37. Fortunatianus ab Italia de Aquileia.
38. Plutarcus ab Acaia de Patras.
39. Eliodorus a Nicopoli.
40. Euterius a Pannoniis.
41. Arius a Palestina.

A = 31—41. *C* = 31—37. 40. 38. 41. 39. α = 32—42. β (*om. R*) = 17. 47. 18. 48. 19. 49. 20. 50. 21. 51. 22. *om. P praeter* 37 = 12.

31 *om.* 32 (4). Γαυδέντιος 33 (39). Ἰωνᾶς 34 (38). Ἀλύπιος 35 (5). Μακεδόνιος 36 (19). Χαλβίς 37 (49). Φορτουνάτιος (φουρτουνάτιος σ) 38 (56). Πλούταρχος 39 (52). Ἡλιόδωρος 40 (33). Εὐθήριος 41 (61). Ἄρειος.

31 (*WI* 2). athanasius 32 (*WII* 21). gaudentius naisitan 33 (*WI* 5). ionas 34 (*WI* 13). alysius 35 (*WII* 39). macedonius lypianensis. 36 (*WII* 37). galoes castromartis 37 *om.* 38 (*WI* 22). plutarchus 39 (*WII* 14). liodorus 40 *om.* 41 (*WI* 10). arrius

1 atanasius B^5 a tha *add.* D^1 ab Alex.] alexandriae αβ 2 gaudetius H^3 a Dacia] ab acaia *A* ad (ab $D^7 D^8$ ac D^3) achaia (achia $D^5 D^7$ asia D^2) Δ ab acia B^3 ad acta *M* agatia H^4 naisso H^1 naison D^3 nasio D^8 natso *M* macari *(u. n. 34)* $H^2 H^4$ mari H^3 bacharce *(u. n. 30)* D^1 3 ionan *A* Jonam *C* iunas D^1 zonas D^8 thonas *M* iohanas $H^3 H^4$ Joannes *coni. Le Quien* macedonia (madonia B^3) α $D^1 D^3 D^6 D^8$ *H* particopolim (parhticopolim D^2 particop̃ H^1 particopl $H^2 H^4$ partiopl H^3 parte cop̃ D^8) β Parthenopoli coni. *Binius Ed. regia m* 4 *om.* $H^2 H^3 H^4$, *sed u. n. 32* alipius Φ aolipius (alipius H^1 aolypius D^6 oylipius D^8) β achia (achaia $D^3 D^6 D^8$) Δ tacaia B^5 acacia H^1 acta *M* magari *A*, (macari *Mm1* magri $B^2 B^5$) α, (macari H^1 machari D^8) β 5 macedonius α $D^1 D^3 D^6 D^8$ *H* a Dard.] ab ardania *A* a dardaniae B^3 6 caluius α, (saluius D^8) β Caius *C* a Dacia] ad (ab D^3) achia (achaia $D^3 D^6 D^8$) Δ a dacacia (dacatia $H^3 H^4$) *H* a dacta *JM* rip.] *om.* H^4 repensi B^5 aripensis D^8 castra martis αβ martis de castra D^1 castra artis *M* 7 fortunacianus B^5 fortunatius $V^2 D^1$ fortunianus D^8 fortunatus $H^2 H^3 H^4$ *P* furtunatus D^2 ab Italia *om.* αβ de] ab *P* de Aq.] aquileiensis (aquilegensis B^1 aquiligensis *M*) α aquilegensis (aquiligensis D^2) β 8 plotarcus *A*α protarcus Δ ad D^1 acacia *A* achaia (achia $D^1 D^2$) β de] a de D^2 patres *M* 9 heliodorus *HJ*V^2β heliporus D^4 telrodorus D^8 a] de β nicopolim (nicopoli *J*) α, (negopolim D^7 nicopoli $H^2 H^4$) β 10 eutarius *A* eutherius (etherius B^5) α, (euterius D^1) β panoniis *A* pannonis B^3 ppanoniis (p *pr. del.*) D^5 11 prius D^8

42. Asterius ab Arabia.
43. Socras ab Acaia de Asopofoebiis.
44. Stercorius ab Apulia de Canusio.
45. Calepodius a Campania ⟨de Neapoli⟩.
46. Ireneus ab Acaia de Sciro.
47. Martyrius ab Acaia de Naupacto.
48. Dionisius ab Acaia de Elida.
49. Seuerus ab Italia de Rauenna.
50. Ursacius ab Italia de Brixa.

AC = 42—50. *α* = 43. 44 + 45. 46. 5. 47—51. *β* (*om. R praeter* 45 = 3) = 52. 23 + 53. 24. 33. 54. 25. 55. 26. 56. *om. P praeter* 45 = 9. 49 = 3. 50 = 14.

42 (54). Ἀστέριος 43 (30). Σωκράτης 44 (16). Στερκόριος 45 (12). Καλεπόδιος 46 (36). Εἰρηναῖος 47 (32). Μαρτύριος 48 (63). Διονύσιος 49 (6). Σευῆρος 50 (8). Οὐρσίκιος

42 (*WI* 16). asterius 43 *om.* 44 (*WII* 33). ⟨stercorius a⟩ sunosio apuliae 45 (*WI* 20). calapodius 46 (*WII* 38). ireneus syconeus 47 (*WII* 40). martyrius de naupactis 48 (*WI* 6). dionysius. 49 (*WI* 25). seuerus 50 (*WII* 43). ursacius brixensis

1 asturius *A*, (austurius *Φ*) *α*, (austurius H^4 austusius D^2 astusius D^4 sturius D^8) *β* ab] de (di *Φ*) *αβ* arrabia *A* arbia $B^1 M Φ$ 2 Socras *Feder* Socrates *Ballerini* cocras *A* chocras (cocras $B^5 V^2$ chogras $B^1 M$ thocras B^3) *α*, (choras D^2 thoras D^8) *β* achaia *M*, (acaia D^2 achia D^4 achicia D^8 achaiacha $H^1 H^2$ achiacha $H^3 H^4$) *β* Asopofoebiis *Feder* asapofoebus *A* asaspofoebiis S^1 Asapofebiis *Cf plerique Editores* Asopoli *Ballerini* de As.] deas a pofoebus (d. a pofoedus B^5 de asabofebus *M* de aspofoebus *J*) *α* deas (leas D^8 a pofibus (a pofiliis $H^3 H^4$ polfilius D^8) *β* 3 om. J atercorius D^8 ab Apulia *om. αβ* canusia *β* cannusio *M* 4 calipodius *α*, (calypodius $D^8 H$ caliopidius D^1) *β* de Neapoli] *ita P om. A* a Campania *om. αβ* neapolitanus legatus (leg. *om.* V^2) sanctae ecclesiae romanae (ecclesiae s̃s *J*) *αβ* D^8 *enumerat bis episcopum, sc. sub n. 4 et 33, sub n. 4 sine uerbis* legatus etc 5 ierenius *A*, (iereneus B^5 gerenius *Φ*) *α* hierenius (herenius D^2 hirenius *H* perunius D^8) *β* achaia *M*, (achagia $D^1 D^4$ achia D^2) *β* Scyro *Le Quien Ballerini* scoro V^1 secoro $AΠMJV^2$, (socoro $D^1 H^1$ sechroro D^2 helida [*u. n. 48*] D^8) β 6 martirius $B^5 V^1 D^1 H^4$ achaia (acaia D^8 achia $D^2 D^4$) *β* Naupacto *Ballerini* neapoli *AM* neapolim *α.J* neapol *H* Megapoli *coni. Le Quien* 7 *om.* D^8 dyonisius (dionisius $B^1 B^3 Φ$) *α* dyonius (si *s. l.*) D^4 achaia *M*, (achia D^2 achigia D^1 achagia D^4) *β* acaida *A* elyda (eylidu B^5 lida *Φ*) *α* helida (elidos D^1 heda $H^1 H^2$ geda $H^3 H^4$) *β* 8 seuerius D^1 ab Italia *om. αβ* de Rau.] a rauenna *P* de rauennensi *A* rauennensis (raueneusis B^2 rabennensis JV^1 rauanensis B^5 rafenensis B^3) *α*, (rauenensis $D^3 H^3$ reuenensis $D^1 D^2$) *β* 9 ursatius $B^2 D^1 D^5 H^4 P$ uersatius D^2 orsacius *Φ* ursicinus D^3 madersatius D^8 ithalia D^8 hitalia V^1 hytalia V^2 de] a *P* brixia *P* bryxa V^2 prixa H^1

51. Protasius ab Italia de Mediolano.
52. Marcus a Sauia de Siscia.
53. Verissimus a Gallia de Lugduno.
54. Valens a Dacia ripensi de Isco.
55. Palladius a Machedonia de Dio.
56. Gerontius a Machedonia de Bereu.
57. Alexander ab Acaia de Ciparisia.
58 [59]. Euticius ab Acaia [Ticius ab Asia] de Motonis.

AC = 51--59. *α* = 52—60. *β (om. R)* = 27. 37. 28. 58. 29. 59. 30. 60. 31. *om. P praeter* 51 = 15. 53 = 16.

51 (21). Προτάσιος 52 (50). Μάρκος 53 (80). Βηρίσιμος 54 (45). Οὐάλης 55 (17). Παλλάδιος 51 (20). Γερόντιος 57 (28 *uel* 66?). Ἀλέξανδρος 58 (29). Εὐτύχιος.

51 (*WII* 52). protasius mediolanensis 52 (*WII* 53). marcus siscensis sauiae 53 (*WII* 42). broseus ludonensis galliae 54 (*WI* 9, *WII* 18). ualens 55 (*WII* 41). palladius de diu 56 (*WI* 14, *WII* 7). gerontius 57 (*WII* 45). alexander gyparensis 58 [59] (*WII* 46). ᵒutychius de mothona

1 portasius $AB^1m\,1$ prothasius H^4 de] a *P* ab Italia *om. αβ* de Mediolano] mediolanensis (medilanesis [n *s.* es] V^1) *αβ* 2 marcius *M* a Sauia] ab asia *Aαβ* a dacia S^1 fissia *A* sistia D^2 3 uirissimus D^3 uerissemus B^5 gerissimus D^8 a] *om.* V^2 ad (d *del.*) V^1 galia D^1H^3 de] a *P* lugdono B^3, (o *alt. corr. in* u) $B^5D^4D^5D^6$ luduno *A* loduno V^1 ıudono V^2 *P add.* et ceteri numero quadraginta quinque 4 a dacia] a datia H^3 addacia H^4 ab (de B^1) acia AB^1 ab (ad $D^1D^2D^4D^5$) achia (achaia D^3D^8) *Δ* ripense *A*, (ripensi B^1 ripensis B^2B^5) *α*, (rpense $D^5D^6D^7$ repẽse H^4 pense D^3) *β* Isco *Farlati VII 612* scio *A* Cio *C* de Isco] de sciopolitanus (sciopollitanus B^5 sciopolitano V^1 sciopoll̃ *J*) *α* de scitopolitanus (scitoponitanus D^1 scipolitanus D^2 scitopoł D^8 sciopł *[praem.* a H^1*]* *H*) *β* Scythopolitanus *Cochlaeus Crabbe alii* 5 pallidius D^1 palladdiensis [d *pr. del.*] B^5 ad (d *del.*) V^1 macedonia $\alpha D^6D^8H^1$ diu *Aαβ* 6 geroncius AB^5 erontius V^1 hyerontius V^2 a] de B^1M macedonia $B^2B^5J\Phi$ $D^1D^4H^1$ Bereu *Feder* Beroae *coni. Crabbe* Beroea *Le Quien* breui *A*, *(om.* B^1M*, sed. u. n. 57)* *α* brebi (brebis D^3 breuia D^8 bebri *H*) *β* 7 *om. C* alexandrus D^6 de breui *post* Alexander *(u. n. 56)* B^1M achaia (achia D^3 acha *H*) *α* acia $B^1M\Phi$ ceparisma *A* ceparisina S^1 ceporisma (ceporissima B^5M) *α*, (*om.* D^2, *sed u. n. 59* cepolisma D^8) *β* 8 euthicius (eutycius V^2) $\alpha D^2D^3D^6$ eutychius D^5D^7 eutycius D^8 eutichius (euchyus H^2) *H* ab Achaia Ticius *om.* B^1M achaia *β* *post* achaia *add. H* de moremis *(u. n. 60)* thicius (tycius V^2) *α* tychius $D^5D^6D^7H$ tycius D^1 thitius D^2 thichius D^3 tichius D^4 thycius D^8 ab asia *om.* D^2 motonis (motenis B^5 montonis *J*) *α*, (motanis H^1 montanis H^2 mõtanis H^4 moritanis H^3, *pro* D^2 *u. n. 57)* *β* montonis *A* Methona *Le Quien Ballerini*

60. Alexander ab Acaia de †Coronis.
Episcopi omnes numero sexaginta et unus *(sic)*.

AC = 60. *α* = 61. *β (om. R)* = 61. *om. P.*
60 (28 uel 66?) Ἀλέξανδρος
60 *om.*

1 achaia *β* Coronis *Feder* Corone *coni. Le Quien* moremis *A* (morenis *B*² moromis *V*¹ meromis *V*²) *α*, *(om. H, sed u. n. 58* morenis *D*¹) *β* Moreniis *Cochlaeus* Morenis *Hardouin Coleti* Maroneae *Crabbe Binius* Messene *Le Quien* 2 sexaginta et unum *A* unum et (unus de *m*) sexaginta *Cm* LXI epi *in mg. A* et ceteri (ceteri *om. R*) subscripserunt (omnes episcopi diuersarum prouinciarum uel ciuitatum *add. β*) *αβ* NUM CXXI *add. D*⁶

Kritik der Namen.

1. *Ossius ab Spania Cordobensis.* Die Form *Ossius* (= Hosius) ist die in den Coll. antiar. Par. gebräuchliche und deshalb auch in unserem Text beizubehalten. Über die verschiedenen Formen *Osius, Ossius, Hosius* vgl. The Journal of theological studies XII (1911) 275. Die Stadt heißt im Altertum gewöhnlich: *Corduba*: s. CIL II 307 sqq. Auf ihren westgothischen Münzen wird die Stadt aber wie in *AB²B⁵D⁸ Cordoba* genannt: Al. Heiss, Description générale des Monnaies des rois Wisigoths d'Espagne (1872) 49. Während bei den fünf folgenden spanischen Bischöfen die Provinzbezeichnung durch den Plural *ab Spaniis* ausgedrückt ist, steht bei *Ossius* der Singular *ab Spania.* S. Literatur über Hosius bei Chevalier 2181.

2. *Annianus ab Spaniis de Castalona.* Gewöhnlich hieß die Stadt *Castulo*: s. CIL II p. 440 sq, n. 3265, 3270, 3278. Strabo III 142, 148, 160, 166 nennt sie Καστλών, III 152 Καστουλών; Appian, Ib. 16 nennt sie Καστολών. Da Polybios X 38, ed. Hultsch 756 die Form Κασταλών bringt und die Kanoneshandschriften übereinstimmend die Form *Castalona* bezeugen, so wählen wir für unseren Text diese Form. In *castolona* von *A* ist *o* statt *a* gesetzt worden, wie ja in *A* überhaupt öfters *a* und *o* verwechselt sind. Auf der Synode von Elvira (c. 300) hatte sich schon ein Bischof *Secundinus Castulonensis* vertreten lassen (Mansi II 5). Annianus erwähnt bei Florez, España Sagrada VII (1766) 145.

3. *Florentius ab Spaniis de Emerita.* Die alte Form *Emerita*, noch im 4. und 5. Jahrh. gebräuchlich (z. B. Lib. precum 44 CSEL XXXV 18; Sulpicius Seu., Chron.

II 46 CSEL I 100, 7) änderte sich später zur Form *Merita* (vgl. Gruppe *β*); diese Form tritt uns schon in der Cosmogr. Rau. entgegen: *ciuitas, quae dicitur Augusta Merita* 314, 5; vgl. 314, 11, 19, 20; 315, 7; 316, 2; 319, 16. Auf der Synode von Elvira (c. 300) war *Liberius episcopus Emeritanus* anwesend (Mansi II 5), auf der Synode von Arles (314) ein *Florentius diaconus de ciuitate Emerita* (Mansi II 477). Letzterer dürfte unser späterer Bischof Florentius sein. Er regierte von c. 321—357. Über die angebliche Art und Weise seines Todes, dessen Schilderung eine luciferianische Tendenz trägt, s. Lib. precum 43—45 (CSEL XXXV 18, 6—26). Florentius erwähnt bei Florez, España Sagrada XIII (1756) 143—149; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II 1 (1864), 314—315; DCB II 539(8).

4. *Domitianus ab Spaniis de Asturica.* Asturica hat bei Ptolemaios und vielfach auf Inschriften den Beinamen *Augusta*: CIL II, p. 365, 636 sqq; auf westgotischen Münzen tritt der Name *Asturia, Astorica* allein auf: Heiss, Monnaies des rois Wisigoths 44. Domitianus wird erwähnt bei Florez, España Sagrada XVI (1762) 74—75.

6. *Castus ab Spaniis de Caesarea Augusta.* Die Stadt hieß im Altertum gewöhnlich *Caesaraugusta*: Mela, Chorogr. II 88, ed. Parthey 55, 10; Plinius III 3, 241 etc. Strabo III 151, 161, 162 nennt sie auch Καισαραυγοῦστα. Die Form *Caesarea Augusta (Aαβ)* treffen wir hingegen bei Ausonius, Epist. XXV 88 MGH, Auct. ant. V 2, 193. Der Name verflüchtigte sich später durch verschiedene Zwischenstufen *Cesaragusta* und *Cesarausta* (Heiss, Monnaies des rois Wisigoths 48) zum heutigen Saragossa. An der Synode von Elvira (c. 300) nahm teil *Valerius episcopus Caesaraugustanus* (Mansi II 5), an der Synode von Arles (314) *Clementius presbyter, Rufinus exorcista de ciuitate Caesaraugusta* (Mansi II 477).

6. *Praetextatus ab Spaniis de Barcilona.* Der gewöhnliche Name der Stadt war *Barcino*: Mela, Chorogr. II 90, ed. Parthey 53, 19; Plinius III 3, 240; Βαρκινών Ptol. II 6, 18, ed. Müller I 153, 6. Daneben fanden sich aber auch andere Formen, so *Barcelona*: Cosmogr. Rau. IV 42, p. 303, 7; *Barcenone*: Itin. Antonini 390, 5; 398, 3; *Barcinona* bei Orosius, Hist. adu. paganos VII 43 CSEL V 561, 9, und auf

westgotischen Münzen (Heiss, Monnaies des rois. Wisigoths 45). Unsere Form *Barcilona* treffen wir u. a. bei Orosius, Hist. adu. paganos I 2 CSEL V 39, 8; Aethicus, Cosmogr. II 55 (Geogr. min., ed. Riese 102, 20); Jordanis, Getica 163 MGH, Auct. ant. VI, 100, 12; Hydatius Lemicus, Chron. MGH, Auct. ant. XI 19, 60 (so BF; *barcinonam* H); 24, 129; *Barcilonum sedes* bei Auienus, Orae maritimae 520, ed. Holder 159. Vgl. auch CIL II p. 599 sqq und Thes. ling. lat. II 1750. — Diokletian hatte in der Diözese Spanien 6[1] Provinzen organisiert: Baetica, Lusitania, Gallaecia, Tarraconensis, Carthaginiensis, Mauretania Tingitana. Interessant ist es zu beobachten, in welchem Verhältnis die Provinzen zu Sardika vertreten waren. Die Baetica war vertreten durch Corduba, die Carthaginiensis durch Castulo, die Gallaecia durch Asturica, die Lusitania durch Emerita, die Tarraconensis durch Caesarea Augusta und Barcilona, die sechste Provinz war nicht vertreten. Es ist ferner beachtenswert,[2] daß die spanischen Bischöfe, wie früher i. J. 300 zu Elvira und i. J. 314 zu Arles, nach dem Alter ihrer Bistümer unterzeichneten (Mansi II 5, 477). Nach Hosius, dem Vorsitzenden der Synode, unterzeichnete demnach zuerst Annianus, der Bischof von Castulo, dessen Vorgänger i. J. 300 an 6. Stelle unterschrieben hatte. Auf ihn folgte zu Sardika Florentius von Emerita, dessen Vorgänger Liberius zu Elvira an 10. Stelle gleich nach den Vertretern der 9 südöstlichen Bistümer unterzeichnet hatte. An Florentius schloß sich zu Sardika der Bischof der Stadt Asturica an, welche zwar weder zu Elvira noch zu Arles vertreten war, aber schon um 250 nachweisbar einen eigenen Bischof hatte. Auf Domitianus von Asturica folgte Castus von Caesarea Augusta, dessen Vorgänger zu Elvira an 11. Stelle unterschrieb, während der Vertreter des Bistums zu Arles ebenfalls an vorletzter Stelle unter-

[1] Die Notitia dignitatum v. J. 425 (ed. Seeck 110 sq) und Polemius Silvius v. J. 449 (ed. Mommsen in MGH, Auct. ant. IX 538 sq) zählen zwar 7 spanische Provinzen auf; aber Rufus Festus' Breuiarium v. J. 369 (V 4, ed. Wagener p. 3 sq) sowie der Laterculus Veronensis (ed. Seeck 250), der selbst höchstwahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert stammt und dessen Quelle wohl eine diokletianische Grundschrift ist, kennen nur 6 Provinzen. — [2] Vgl. auch Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II 1, 183 f.

zeichnete. Zu Sardika unterschrieb als der letzte der spanischen Bischöfe Praetextatus, Bischof der Stadt Barcilona, für welche vor Praetextatus kein bestimmter Bischof nachweisbar ist.

7. *Maximus a Tuscia de Luca.* Die Form *Luca* (Λοῦκα) ist die gewöhnliche, s. Ariod. Fabretti, Glossarium italicum, (August. Taurinorum 1858) 1074 sq. Der Name *Tuscia* verdrängte am Ausgang des Altertums die Form *Etruria*: vgl. H. Nissen, Italische Landeskunde II 1 (1902) 278; daselbst Belege aus Inschriften, die zum Teil dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören, und aus Schriftstellern. Hinzuzufügen wäre noch *Venustianus Augustalis Tusciae* z. J. 301 in den Sabinusakten bei Baronius ad a. 301 n. XIX p. 889. Im Cod. Theod. VIII 1, 6 wird *Tuscia* frühestens erwähnt am 17. Jan. 362. Unser Bischof Maximus ist der erste sicher nachweisbare Bischof von Lucca; er ist erwähnt bei Ughelli I 793; Cappelletti XV 497. Über den angeblichen Petrusschüler und Martyrer Paulinus als ersten Bischof von Lucca s. Bibl. hag. 951; Analecta Boll. XXIII (1904) 491 sq und XXIV (1905) 502 sq.

8. *Bassus a Machedonia de Diocletianopoli.* Diokletianopolis lag im westlichen Makedonien zwischen Edessa und Thessalonike (Itin. Antonini 330, 6). Nach Procop., De aedif. IV 3, ed. Bonn. III 273, 15 war es am See von Kastoria gelegen. Zu Justinians Zeiten war die Stadt bereits verlassen; vgl. Pauly-Wissowa V 658. Die Ballerini wollten Macedonia durch Thracia ersetzen. Sie wurden zu dieser Konjektur wohl durch Hierokles verleitet, der irrtümlich unser an der Grenze der Landschaften Thrakien und Thessalien gelegenes Diokletianopolis zweimal anführt, einmal unter der ἐπαρχία Θρᾴκης (635, 6), das andere Mal unter der ἐπαρχία Θεσσαλίας (642, 12). Const. Porph. 49, 21 a zählt Διοκλητιανούπολις unter der ἐπαρχία Μακεδονίας auf. Erwähnt ist Bassos bei Le Quien II 279 (Bistum 277—282).

9. *Porfirius a Machedonia de Filippis.* Das Bistum zu Philippi war schon frühzeitig errichtet worden; vgl. die Briefe des Apostels Paulus an die Philippenser, den Brief des heil. Ignatios von Antiocheia an eben dieselben. Porphyrios ist erwähnt bei Le Quien II 68 (Bistum 65—70).

10. *Marcellus de Ancyra Galatiae.* Die in *α* und *β* überlieferten Formen *Anchira* und *Anquira* treffen wir in der

späteren Zeit nicht selten; so findet sich z. B. die Form *Anquira* im Itin. Theodosii CSEL XXXIX 144, 18, die Form *Anchira* im Itin. Burdig. 575, 4, 5 CSEL XXXIX 15, 16—17; vgl. auch unten II 23; VIII 9. Markellos, schon seit 336 in Ankyra durch Basileios (s. unten II 23) ersetzt, wurde von neuem als Bischof auf der okzidentalischen Synode von Sardika anerkannt und unterzeichnete als solcher, während sein Gegenbischof von der Synode für abgesetzt erklärt wurde. Über Markellos s. Le Quien I 458 sq (Bistum 455—474); Zahn, Marcellus von Ancyra 1867; Loofs in Berliner Sitzungsber., Phil.-hist. Kl. 1902, 764 ff; DCB III 808—813; KL VIII 660—663; RE XII 259 ff; Chevalier 3007.

11. *Eutherius a Tracia de Gannos.* Carolus a S. Paulo, Geographia sacra (1641) 319 schlug als Bischofssitz *Acanthus* vor. Akanthos (h. Erisso) lag auf dem Isthmus der Landzunge Akte in Makedonien zwischen dem strymonischen und singitinischen Meerbusen. Vgl. über die Lage Leake, Travels in Northern Greece III 147 f; H. F. Tozer, Researches in the Highlands of Turkey I 128. Aber abgesehen davon, daß Akanthos geographisch zu Makedonien gehörte, ist diese Stadt als Bischofsstadt nicht nachweisbar. *Procia* dürfte paläographisch am ehesten aus *Tracia* erklärt werden; die Verwechslung von *o* und *a* findet sich öfters in *A*. *Frigia* ist wegen des okzidentalischen Charakters der Synode ausgeschlossen: Aus dem Orient waren zwar einige Bischöfe anwesend, nämlich die unter n. 12, 25, 41, 42 bezeichneten — der von seinem Bistum vertriebene *Marcellus de Ancyra Galatiae* (n. 10) bildet eine besondere Ausnahme —, aber die Heimatprovinzen dieser Bischöfe (Asia, Arabia, Palaestina) sind in den unten mitgeteilten Listen der zu Sardika vertretenen Provinzen ausdrücklich verzeichnet, während in keiner der Listen Phrygien angeführt wird. In Thrakien ist nun eine Stadt auffindbar, die mit dem überlieferten Wortbild *caindos* größte Ähnlichkeit hat, nämlich Gannos; *c* und *g* wurden bekanntlich in den Hss oft verwechselt, ebenso nicht selten *n* und *d*; so liest *A* z. B. m 1295 C *finem* statt *fidem* und m 1350 C *adne* statt *anne*. In der Form *Gannos* ist ein im Lateinischen stehengebliebener griechischer Nominativ zu erblicken; vgl. unten n. 25 *Tenedos*. Gannos oder Ganos lag an der Propontis in Thrakien (Kiepert XVII Jo). Es wird

u. a. schon von Xenophon, Anabasis VII 5, 8 erwähnt; auch Plinius IV 11, 318 ist die Stadt bekannt. Hierokles führt Γάννος an unter der ἐπαρχία Θρᾴκης Εὐρώπης (633, 1). Spätere Zeugnisse s. bei Tafel-Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig I 466. Über das Bistum Gannos s. Le Quien I 1151—1154, der allerdings erst Bischöfe seit dem 14. Jahrh. anführt. Doch erwähnt schon die Notitia XI 111 das Bistum Γάνος.

12. *Asclepius a Palestina de Gaza.* Was die Form des Namens dieses Bischofs betrifft, so lautet sie bei verschiedenen Schriftstellern und auch in den Aktenstücken der Coll. antiar. Par. verschieden. Es seien hier mehrere Belegstellen angeführt. Die Form Ἀσκληπᾶς finden wir im Synodalschreiben der Okzidentalen von Sardika bei Athan., Apol. c. Arian. 44 MSG XXV 325 BC, 328 C usw, bei Theod., H. e. II 8, 138 usw. Derselben Form begegnen wir bei Athanasios selbst öfters, z. B. Apol. de fuga 3 MSG XXV 648 C; Hist. Arian. 5 MSG XXV 700 B; bei Socr., H. e. II 15, 206, II 23, 254; bei Soz., H. e. III 8, 246; bei Theod., H. e. II 7, 135. Die Form *Asclepas* treffen wir Patres Nic. III 37, im Synodalschreiben der Orientalen im Cod. Veron. LX MSL LVI 841 BC, 842 C, 843 A (*Asclepius* ebd. 841 D); in der Übersetzung desselben Schreibens bei Cassiodor, Hist. trip. IV 24 MSL LXIX 968 D sqq (Cod. Monac. 18466 s. XI hat *asclepio* [*a* s. *io* m2] und *asclepiū* [*ā* s. *iū* m2], sonst *asclepas*; *asclepas* steht auch im Cod. Monac. 6376 s. X und im Cod. Monac. 14374 s. XI). Die Form Ἀσκληπιός findet sich in den Unterschriften von Sardika bei Athan., Apol. c. Arian. 50 MSG XXV 337 A. Der Form Ἀσκληπίος begegnen wir Patres Nic. V 38. Die lateinische Form *Asclepius* endlich findet sich Patres Nic. I 37, II 37, IV 34; in den Unterschriften der Okzidentalen zu Sardika in den Coll. antiar. Par. und in den Kanonessammlungen; im Synodalschreiben der Orientalen von Sardika in den Coll. antiar. Par. stets. Über Asklepios vgl. Le Quien III 605—609 (Bistum 603—622); Hefele I 537, 545, 553, 615 f, 632; DCB I 174.

13. *Museus a Tessalia de Thebis.* Die Form *mostus* ist, wie aus dem Μουσαῖος des Athanasios klar hervorgeht, verlesenes *moseus* (= *museus*); *tessalonica* des Cod. *A* ging aus

verkürztem *tess* hervor; vgl. Einleitung 2 n. 9. Mit Unrecht führt also Le Quien II 121 einen *Moschus de Thessalonica de Thebis* an. Θῆβαι wird bei Hierokles unter der ἐπαρχία Θεσσαλίας (642, 4) erwähnt. Zu Nikaia (325) war Theben durch *Cleonicus Thebanus* vertreten (Patres Nic. III 211).

14. *Vincentius a Campania de Capua.* Über Vincentius s. Näheres Hefele I 536, 626 f, 652 ff, 687; DCB IV 1152 (5); Studien zu Hilarius I 51, 78, 181.

15. *Januarius a Campania de Beneuento. Beneuentum* wird zum ersten Male namentlich unter den *ciuitates Campaniae* aufgeführt in Liber coloniarum I (Gromatici ueteres, ed. Lachmann I 231). Benevent muß unter Diokletian zu Campanien geschlagen worden sein. Januarius ist auch im 18. lat. Kanon des Konzils erwähnt (Hefele I 597). Über Januarius s. Ughelli VIII 15; Cappelletti III 14 sq; DCB III 340 (13); Chevalier 2336.

16. *Protogenes a Dacia de Serdica.* Protogenes war schon zu Nikaia anwesend: Patres Nic. I 203. S. über ihn Le Quien II 301 sq (Bistum 301—306); Farlati VIII 65—67; DCB IV 500 (1); Studien zu Hilarius I 69 ff.

17. *Dioscorus de Terasia.* Le Quien I 941 verzeichnet unseren Dioscorus beim Bistum Thera (Therasia) als *Dioscorus Theresiae siue Therasiae* (Bistum I 941 sq). Für diese Konjektur scheint der Umstand zu sprechen, daß jedesmal in der okzidentalischen Liste, wenn dem Bischofsnamen bloß die Provinzbezeichnung beigefügt ist, regelmäßig die Präposition *a* steht (I 40, 41, 42, 58). Da Therasia (Thera) eine Kykladeninsel ist, läßt sich der Ausfall der Provinzbezeichnung leicht verstehen. Die Form *tracia* in A ist entstanden aus *terasia*; die Verwechslung von *c* und *s* ist eine häufige in den Hss; für den Ausfall von Buchstaben in *A* führten wir in der Einleitung 2 n. 6 mehrere Fälle an.

18. *Himeneus a Thessalia de Ypata.* Auf der Synode von Ephesos (431) war *Pausanias Hypathae Thessaliae* anwesend (Hardouin I 1352). Dieser wird von Le Quien II 119 sq als der einzige Vertreter des Bistums aufgeführt.

19 *Lucius a Tracia de Cainopoli.* Lukios war Bischof von Hadrianopolis und der Nachfolger des Eutropios (Athan., De fuga MSG XXV 648 B). Er wird in den Coll. antiar. Par.

ferner erwähnt Ser. 1 IV 1 (m III 9, 1313 B). Ebenso scheint auf ihn hingewiesen zu sein Ser. 2 II 1 (m II 3, 1285 C). Sein Tod in Fesseln wird nämlich berichtet bei Athan., De fuga 3 MSG XXV 648 C: καὶ τὸν μετ' αὐτὸν Λούκιον, τὸν πολλάκις παρ' αὐτῶν καὶ ἁλύσεις φορέσαντα καὶ οὕτως ἀποθανόντα (vgl. Hist. Arian. 19 MSG XXV 713 C; Socr., H. e. II 26, 266). Die Anwesenheit des Lukios von Hadrianopolis wird auch von Socr., H. e. II 20, 23 bezeugt. Was nun die handschriftlich überlieferte Form *cainopoli* betrifft, so scheint zwar ein anderes Zeugnis für diesen Beinamen der von Hadrian neugegründeten Stadt nicht vorhanden zu sein. Aber nach dem in der Einleitung Gesagten verdient die Überlieferung von *A* das größte Vertrauen und ist von den überlieferten Wortbildern nur dann abzuweichen, wenn sie nachweisbare Lese- oder Schreibfehler enthalten. Zudem ist zu bedenken, daß ein lateinischer Schreiber schwerlich das ihm dem Sinne nach wohl unbekannte *cainopoli* an die Stelle des ihm unlesbaren *hadrianopoli* gesetzt haben würde. Über Lukios s. Acta SS, Febr. II 519—520; Le Quien I 1172 sq (Bistum 1171—1180); DCB III 753 (10).

20. *Lucius ab Italia de Verona.* Während Cod. *A* und die Kanoneshandschriften die Form *Lucius* aufweisen, nennt Athanasios in seiner Liste den Bischof Λούκιλλος; ebenso nennt er ihn in der Apol. ad Constantium 3 MSG XXV 600 B: Λούκιλλος ὁ ἐν Βερωνί. Die späteren Autoren folgen bald der lateinischen Überlieferung (Lucius), bald der griechischen des Athanasios (Lucillus). So schwankt Tillemont, Mém. VIII (1713) 91, 683 zwischen *Lucius* und *Lucillus*; G. Biancolini, Serie cronologica dei Vescovi e Governatori di Verona (1760) 1 nennt den Bischof *Lucillus*; Cappelletti X 744, 813 hingegen nennt ihn *Lucius*.

21. *Eugenius a Machedonia de Eraclea Linci.* Hierocl. 639, 1 nennt die Stadt Ἡράκλεια Λαούκου; Constant. Porph. 49, 17 c nennt sie Ἡράκλεια Λάκκου. Sowohl bei Hierokles als auch bei Konstantin Porph. dürfte Λύγκου gelesen werden. Den Beinamen hatte die Stadt wohl von der in der Nähe liegenden alten Hauptstadt der Lyncestis, nämlich Lyncus (Λύγκος Thucyd. IV 83, 124, 129, 132) oder vom Gebirge Lyncus. Die Stadt wurde oft auch einfach Ἡράκλεια genannt: so von Ptol. III 12, 30, ed. Müller I 512; Malchus Rhetor, Excerpta de

legationibus Romanorum ad Gentes (Fragmenta hist. graec., ed. Müller IV 125) spricht von dem ἀρχιερεύς der Ἡράκλεια ἡ ἐν Μακεδονίᾳ. Eugenios wird erwähnt bei Le Quien II 81 (Bistum 81—84).

22. *Julianus ab Acaia de Tebe eptapilos.* Unser Theben, in Boiotien nordöstlich von Plataia gelegen, heißt bei Hierocl. 645, 4: Θῆβαι μητρόπολις Βοιωτίας. Der Singular Θήβη wird schon von Homer gebraucht, so Od. XI 274; ähnlich aber auch noch in späterer Zeit, so von Stephanos Byz. s. u. Das Beiwort ἑπτάπυλος treffen wir ebenfalls bereits bei Homer, Od. XI 263: Θήβης ἑπταπύλοιο. Im Lateinischen wird das Beiwort teils heteroklitisch gebraucht, so bei Hyginus, Fabulae 275, ed. Schmidt 151: *Thebas heptapylas, quae septem portas habuisse dicuntur*, teils wird das Beiwort als indeklinabel gebraucht, so bei Apuleius, Metamorph. IV 9, ed. van der Vliet 74: *Thebas heptapylos.*

23. *Zosimus a Macedonia de Lignido.* Die Stadt hieß griechisch gewöhnlich Λυχνιδός (Strabo VII 323, 327; Ptol. III 12, 29, ed. Müller I 512; Stephan Byz. s. u.). Bei Liuius XLIII 9 und XLIV 21 finden wir die Form *Lychnidus*, im Itin. Antonini 318, 4, in der Auellana CSEL XXXV 225, 9. 618, 17. 672, 13. 673, 13 und auf der Tab. Peuting. VII 5 die Form *Lignidus* bzw. *Lignido.* Lychnidos lag im griechischen Illyrikon, und zwar in der Provinz Epeiros (noua), an der Grenze der Provinz Makedonien (Kiepert XVII Hh). Die Provinz Epeiros wird ausdrücklich von mehreren der unten folgenden Provinzenlisten unter denjenigen Provinzen aufgezählt, welche zu Sardika vertreten waren, obschon in den erhaltenen Verzeichnissen kein Bischof namentlich dieser Provinz sich zuschreibt. Andererseits unterstand der Bischof von Lychnidos, wie aus dem unten erwähnten Brief des Papstes Anastasius an Bischof Laurentius hervorzugehen scheint, dem Metropoliten von Thessalonike in Makedonien. Deshalb ist in dem in unseren Hss überlieferten *ab Achaia* ein ähnliches Versehen zu erblicken, wie oben bei n. 10. Wie hier durch eine Aberration des Auges aus den vorhergehenden Reihen irrtümlich *a Macedonia* eingefügt wurde, so sind hier durch denselben Fehler aus den nächststehenden Reihen an die Stelle des ursprünglichen *a Macedonia* die Worte *ab Achaia* gesetzt worden. Es sind uns

aus älterer Zeit die Namen einiger Bischöfe von Lychnidos erhalten. *Antoninus episcopus Lychnidii* unterschrieb einen Brief, den die Bischöfe von Epeiros (noua) i. J. 451 an Kaiser Leo richteten (Mansi VII 621). Gegen 497 sandte Anastasius II einen Brief *In prolixitate* an den Bischof *Laurentius* von *Lignidus* (Jaffé-Kaltenbrunner, Regesta Pontificum Romanorum 746; Auellana CSEL XXXV 225, 9). *Marcellinus* comes (ad a. 515 MGH, Auct. antiq. XI 99, 23—25) erwähnt ebenfalls den Bischof *Laurentius Lychnidensis.* Unser Zosimos ist erwähnt bei Le Quien, der ihn aber *Dionysius* nennt, II 285 (Bistum 282—286); ebenso bei Farlati VIII 158 sq.

24. *Athenodorus ab Achaia de Elatea.* Le Quien führt unseren Athenodoros zweimal an, einmal II 205 (Bistum 205 sq) als *Athenodorus ab Achaia de Elatea,* das andere Mal II 207 (Bistum 207 sq) als *Athenodorus de Plataea.* Da *b* in *blatea* (Cod. *A*) leichter aus ursprünglichem *e* als aus ursprünglichem *p* zu erklären ist, so dürfte von den beiden Städten Elatea den Vorzug verdienen.

25. *Diodorus ab Asia de Tenedos.* Zur Form *Tenedos* vgl. oben *Gannos* (n. 11). Diodoros erwähnt bei Le Quien I 949 (Bistum 947—950).

26. *Alexander a Thessalia de Larissa.* Zu Nikaia (325) war Larissa bereits durch Κλαυδιανὸς Λαρίσσης (Patres Nic. V 207) vertreten. Der Bischof Alexandros erwähnt bei Le Quien II 104 (Bistum 103—112).

27. *Aetius a Machedonia de Tessalonica.* Unseres Aetios geschieht auch Erwähnung im 16. griech. (= 20. lat.) und im 18. griech. Kanon der Synode (Hefele I 599, 601) und in den Coll. antiar. Par. Ser. 1 IV 1 (m III 20, 1317 E). An letzterer Stelle liest Cod. *A: et. io. tessalonicensi protogenis frequenter proba multa criminaque obiecit.* Auch S^1 wies die Lesart *tessalonicensi protogenis* auf. Der Satz ist also wieder herzustellen: *Aetio ⟨uero⟩ Tessalonicensi Protogenes probra multa criminaque obiecit.* Zu Nikaia (325) war Thessalonike durch den Bischof *Alexander* vertreten (Patres Nic. IV 191). Aetios ist erwähnt bei Le Quien II 30 (Bistum 27—66).

28. *Vitalis a Dacia ripensi de Aquis.* In Dakien gab es zwei Orte, namens *ad Aquas*: 1) eine Stadt *ad Aquas* war Statio auf der Straße von Apulum nach Sarmizegetusa,

heute Kis-Kalán (Kiepert XVII Dk); Ptol. III 8, 4, ed. Müller I 450: Ὕδατα; Cosmogr. Rau. IV 7, p. 189, 5 und Tab. Peuting. VII 5: *ad Aquas*; vgl. Pauly-Wissowa II 294 (2). — 2) Eine andere Statio *ad Aquas* lag auf der Straße von Viminacium nach Durostorum zwischen Egeta und Ratiaria auf dem Vidrovac-Plateau; vgl. F. Kanitz, Römische Studien in Serbien in Denkschriften der K. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., XLI (1892) 57 f. Vitalis scheint Bischof von ersterer Stadt als der zur früheren Römerzeit bedeutenderen gewesen zu sein. Als solchen führen ihn auch Le Quien II 305 sq und Farlati VII 610 an. — Die Bischofsliste erwähnt 7 Bischöfe aus der Diözese *Dacia*, welche drei verschiedenen Provinzen dieser Diözese angehörten: *Protogenes de Serdica* und *Gaudentius de Naiso* aus der Provinz *Dacia*, *Gaudentius de Aquis*, *Caluus de Castramartis* und *Valens de Isco* aus der Provinz *Dacia ripensis*, *Paregorius de Scupis* und *Macedonius de Ulpianis* aus der Provinz *Dardania*. Wir erfahren also mit Bestimmtheit aus dem Zeugnis unserer Bischofsliste, daß die ältere Provinz *Dacia* um 343 bereits in zwei geteilt war: in *Dacia* einfachhin (später *Dacia mediterranea*) und in *Dacia ripensis*; letztere heißt in den anderen Listen *altera Daçia* bzw. Δακία ἄλλη (S. unten S. 68). Das älteste Provinzenverzeichnis, das von Verona,[1] kennt nur eine Provinz *Dacia*. Es liegt deshalb der Schluß nahe, daß die Teilung erst gegen Ende des 4. Jahrh. vor sich gegangen sei. Allein das Zeugnis der verschiedenen sardikensischen Listen dürfte kaum angreifbar sein. Es wird zudem durch einen noch älteren, dem Anfang des 4. Jahrh. angehörenden Schriftsteller Flaccus Vopiscus bestätigt. Nach diesem ist nämlich Aurelian geboren, *ut plures loquuntur Sirmii, familia obscuriore, ut nonnulli, Dacia ripensi.*[2] Auf denselben Aurelian führt Rufus Festus (369) sogar die Teilung der Provinz *Dacia* in zwei Provinzen *Daciae* zurück: *per*

---

[1] Bei Polemius Silvius, dessen Liste bezüglich des Westens der Lage um 449 entspricht, wird zwar auch nur eine *Dacia* angeführt; aber diese *Dacia* ohne Beisatz ist in der Tat die *Dacia mediterranea*, während die *Dacia ripensis* von Silvius schlechthin *Scythia* genannt wird. Daß er mit dieser *Scythia* die *Scythia superior* meint, folgt klar aus der Erwähnung der *Scythia inferior* bei ihm (MGH, Auct. ant. IX 539sq). — [2] Scriptores Hist. August. XXVI 3, 1, ed. Peter II 150, 2.

Aurelianum . . . . . duae Daciae in regionibus Moesiae ac Dardaniae factae sunt VIII 2, ed. Wagener 5, 24; vgl. Jordanis, Romana 217 MGH, Auct. ant. V 1 (1882) 28, 1—2: *ibique* (in Moesia) *aliquam partem Daciam mediterraneam Daciamque ripensem constituit et Dardaniam iunxit*; vgl. weiter Eutrop. IX 15, 1, ed. Ruehl 65; Georg Syncell., Chronogr., ed. Bonn. I 721—722; Malalas, Chronogr. XII, ed. Bonn. 301. Von anderen Quellen erwähnt die *Dacia ripensis* zuerst ein uns im Cod. Theod. XV 1, 13 erhaltener Brief vom 19. Juni 364 (?) und gegen 390 Ammian in seinem Geschichtswerk XXVI 7, 12, ed. Gardth. II 81, 26 sq; die *Dacia mediterranea* wird genannt im Cod. Theod. I 32, 5 für den 29. Juli 386, bei Ammian XXVI 5, 10, ed. Gardth. II 72, 27 sq. Die in der Liste der Coll. antiar. genannten 7 Bischofsstädte der Provinzen *Dacia, Dacia ripensis, Dardania* finden sich auch im Synecdemus des Hierokles, welcher aber der Provinz *Dacia* den Namen Δακία μεσόγιος (654, 2) beilegt.[1]

29. *Paregorius a Dardania de Scupis.* Hierocl. 655, 8 erwähnt unter der ἐπαρχία Δαρδανίας die Σκουπομητρόπολις. An der Stelle des alten Scupi liegt heute das Dorf Zlokučan, 1½ engl. Meilen gegen NW von der Ortschaft Skopje. Die dort erhaltenen Inschriften sind lateinisch abgefaßt, somit gehörte das dortige Sprachgebiet dem lateinischen Idiom an; vgl. A. E. Evans, Antiquarian Researches in Illyricum Part III und IV = Archaeologia XLIX (1885) 82 ff; s. auch CIL III p. 269, 1460. Paregorius ist erwähnt bei Le Quien II 309 (Bistum 309 sq); Farlati VIII 4.

30. *Trifon ab Acaia de †Macaria.* Le Quien führt den Bischof als *episcopus de Marathone* an II 204 (Bistum 203 sq). Es ist nicht ausgeschlossen, daß Trifon tatsächlich nach Megara gehörte und daß *Alypius* (n. 34) durch irgend einen Zufall auch Megara zugeteilt wurde. In Vorschlag zu bringen wären sonst die Städte Τάναγρα (Hierocl. 645, 5) in Boiotien, Μάργανα oder Μαργάλα in Elis (s. E. Curtius, Peloponnesos II [1852] 73)

[1] Vgl. auch Duchesne in Mélanges Graux 136 sq; C. Jireček, Archäologische Fragmente aus Bulgarien I. Dacia mediterranea = Archäol.-Epigr. Mitteilungen von Österreich-Ungarn X (1886) 43 ff; L. Homo, Essai sur le Règne de l'empereur Aurélien (1904) 313 sqq; N. Feliciani, Artikel *Dacia* in Dizionario epigr. di Antichità Romane II fasc. 46.

und vor allem Μακαρία bzw. Μακαρέαι (Paus. VIII 3, 3; 27, 4; 36, 9; Glosse bei Stephan. Byz.: Μακαρία, κατὰ Ῥωμαίους Βέατα) in Arkadien. Wäre Makaria irgendwie als Bistum nachweisbar, so würde ich mich unbedenklich für diese Stadt entscheiden. Über die Lage der Stadt s. Curtius, Peloponnesos I (1851) 294.

31. *Athanasius ab Alexandria.* S. Literatur über Athanasios bei Chevalier 352—354. Die Bischofsliste von Alexandreia s. MGH, Auct. ant. XIII 555—557.

32. *Gaudentius a Dacia de Naiso.* Hierocl. 654, 6 verzeichnet Ναϊσος unter der ἐπαρχία Δακίας μεσογίου, Constant. Porph. 56, 6 c ebenfalls unter der ἐπαρχία Δακίας μεσογαίου. Über die Benennung von *Dacia mediterranea* durch *Dacia* einfachhin s. oben S. 36. Über Naissus (h. Niš) vgl. F. Kanitz, Römische Studien in Serbien (1892) 74—77. Der Name des Gaudentius findet sich auch mehrmals in den Kanones des Konzils: in den griechischen 4, 7, 18, 20. (Hefele I 564, 585, 601, 603). Gaudentius erwähnt bei Le Quien 313 (Bistum 413 sq); Farlati VIII 33; DCB II 611 (2).

33. *Jonas a Machedonia de Particopoli.* Παρθικόπολις findet sich bei Hierocl. 639, 8 unter der ἐπαρχία Ἰλλυρικοῦ. α̅ Μακεδονία. Jonas wird erwähnt bei Le Quien II 75 sq (Bistum 75 sq); DCB 430 (3).

34. *Alypius ab Acaia de Megara. Alypius* wird auch im 10. lat. Kanon des Konzils (Mansi III 26, 34; Hefele I 587) erwähnt. Vgl. das oben unter n. 30 Gesagte. Le Quien führt *Alypius* als *episcopus de Megaris* an II 205 (Bistum 205 sq).

35. *Machedonius a Dardania de Ulpianis.* Makedonios erwähnt bei Le Quien II 309 sq (Bistum 309—312); Farlati VIII 41.

36. *Caluus a Dacia ripensi de Castramartis.* Hierocl. 655, 5 nennt die Stadt Καστραμάρτης. Über ihre Lage s. F. Kanitz, Donaubulgarien und der Balkan I 269 ff; Caluus wird bei Le Quien als einziger Bischof von Castramartis erwähnt II 307 sq (Bistum 307 sq); vgl. Farlati VII 611.

37. *Fortunatianus ab Italia de Aquileia.* S. über Fortunatian Hieron., De uiris inlustr. 97; Ughelli V 23 *(Fortunatus)*; Hefele I 654, 658, 686, 690; Studien zu Hilarius I 157 f, 161, 165; DCB II 551 (2); Chevalier 1548.

38. *Plutarcus ab Acaia de Patras.* Plutarchos erwähnt bei Le Quien II 179 (Bistum 177—182).

39. *Eliodorus a Nicopoli.* Es gab mehrere Bistümer, namens Nikopolis, so in Thrakien (Gams 427), im unteren Mösien (Gams 428), in Epeiros (Gams 429). Unser Nikopolis wird wohl das bedeutendere dieser Bistümer, nämlich das in Epeiros gewesen sein. Bei Hierocl. 651, 4 steht diese μητρόπολις Νικόπολις unter der ἐπαρχία Παλαιᾶς Ἠπείρου. An dem Konzil von Ephesos i. J. 431 nahm teil ein Δονάτος ἐπίσκοπος Νικοπόλεως Ἠπείρου παλαιᾶς (Mansi IV 1124). Heliodoros wird auch bei Le Quien II 133 (Bistum 133—138) und DCB II 887 (3) dem Bistum in Epeiros zugewiesen.

40. *Euterius a Pannoniis.* Das Fehlen der Bischofsstadt kann auf einem Mangel der Überlieferung beruhen, wie dasselbe auch bei den zwei folgenden Nummern möglich ist. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Euterius der Bischof der Metropole Sirmium war und als solcher sich einfachhin *episcopus a Pannoniis* nannte. Dies ist auch die Annahme von Farlati VII 518. Unten S. 52 begegnet uns der Metropolit von Lyon als *episcopus de Galliis.*

41. *Arius a Palestina.* In den Coll. antiar. Par. Ser. 2 II 1 (m II 7, 1288 D) wird der Bischof ebenfalls angeführt als *Arius ex Palestina.* Athanasios nennt ihn in der Hist. Arian. 18 MSG XXV 713 BC: Ἄρειον .... ἀπὸ Πετρῶν τῆς Παλαιστίνης. Dagegen heißt der Bischof im griechischen sardikensischen Sendschreiben der Okzidentalen sowohl bei Athan., Apol. c. Arian. 48 MSG XXV 333 B als bei Theod., H. e. II 8, 146: Μακάριος ἀπὸ Παλαιστίνης. Desgleichen nennt das Martyrologium Romanum zum 20. Juni ihn *Macarius: Petrae in Palaestina sancti Macarii episcopi, qui ab Arianis multa passus, in Africam relegatus quieuit in domino.* Daß bei Athanasios unser Areios (Makarios) dem Bistum Petrai in Palästina zugeteilt wird, während in der Tat der Bischofsstadt Petrai in (Arabien, dem späteren) Palästina III Asterios angehörte, beruht wohl auf dem Irrtum eines Schreibers, der ein Randglossem Πετρῶν in den Text aufnahm. Hierocl. 712, 2 führt auch nur ein Πέτραι unter der ἐπαρχία Παλαιστίνης auf. Ein Bistum Petrai außer dem im ursprünglichen Arabien gelegenen ist nicht nachweisbar. Über Bischof Areios vgl. auch Le Quien III 667—670 (Bistum III 665—670).

42. *Asterius ab Arabia.* Im sardikensischen Synodalschreiben der Coll. antiar. Par. wird Asterios genannt: *Stephanus de Arabia* (m II 7, 1288 D), im griechischen Text bei Athan., Apol. c. Arian. 88 MSG XXV 333 B und Theod., H. e. II 8, 146: Ἀστέριος ἀπὸ Ἀραβίας. In der Hist. Arian. 18 MSG XXV 713 C benennt Athanasios den Asterios ebenfalls nur allgemein nach seiner Heimat Arabia: Ἀστέριον . . . ἀπὸ τῆς Ἀραβίας. Im Tom. ad Antioch. 10 MSG XXVI 808 B hingegen teilt Athanasios dem Asterios als Bischofssitz Πέτραι zu. Asterios wurde mit Areios von Palästina nach Libyen verbannt (Athan., Hist. Arian. 18 MSG XXV 713 BC), kehrte aber unter Julianos zurück. Asterios erwähnt bei Le Quien III 723—726 (Bistum 721—728; DCB I 177 f).

43. *Socras ab Acaia de Asopofoebiis.* Dem in *A* und *αβ* überlieferten *cocras* bzw. *chocras* liegt der bei Athanasios vorkommende Name Σωκράτης zu grunde; denn dieser Name Socrates findet sich sonst in den lateinischen Listen nicht. Die Form *Socras* hätte dann als eine Abkürzung des Namens *Socrates* zu gelten. Der Grund zu der Abkürzung dürfte in einer gewissen Abneigung gegen den heidnischen Namensträger zu erblicken sein. In einem Berliner Papyrus kommt ebenfalls die Kurzform Σωκρᾶς vor: Αὐρήλιος Σωκρᾶς ἔγρα(ψα) ὑπὲρ αὐτοῦ ἀγραμμάτου (Berliner Griechische Urkunden II [1898] n. 408 vom 22. Nov. 307 n. Chr.); über eine andere Kurzform Τειμᾶς statt Τειμοκράτης vgl. die Note Schubarts zum Berliner Papyrus 1160 (Bd. IV Heft 10). Die Ballerini vermuteten unter dem Städtenamen die Stadt Asopolis. Die Ruinen dieser Stadt, die ihren Namen zweifelsohne von dem Flüßchen Asopos hatte, sind bei der kleinen Halbinsel Xyli erhalten; über die Lage der Stadt vgl. W. M. Leake, Travels in the Morea I (1830) 225 f; E. Curtius, Peloponnesos II (1852) 291, 327 f; A. Philippson, Peloponnes (1892) 179. Die Stadt wurde gewöhnlich Ἀσωπός genannt, so bei Pausanias III 21, 7; 22, 9, 10; Cosmogr. Rau. V 13 p. 376, 6 *(Asopon)*; Guido 111 p. 538, 12. P. Wesseling, Vetera Romanorum Itineraria (1735) 647 will die Stadt Ἀσωπὸς πόλις genannt wissen; so heißt sie auch bei Strabo VIII 364; vgl. Pauly-Wissowa II 1706. In seiner Ausgabe des Hierokles (647, 11) schreibt Burckhardt gegen die Hss wie die Editio princeps Ἀσώπολις st. Ἀσωπός. Diese Form würde

auch — wenn es sich an unserer Stelle tatsächlich um jene Stadt handelte — den in den Hss überlieferten Formen am ehesten entsprechen: *de Asopopoli* oder *de Asopo poli*. Doch wurde in der Einleitung gewarnt, Formen einzuführen, die vom überlieferten Wortbild derart abweichen, daß der Unterschied nicht durch bloße Lese- oder Schreibversehen erklärt werden kann. Deshalb wäre zu forschen, ob im Flußgebiet des Asopos nicht ein dem in *A* überlieferten *asapofoebus* ähnlich klingender Städtenamen nachzuweisen ist. Stephanos von Byzanz s. u. erwähnt nun eine Stadt Φοιβία πόλισμα Σικυωνίων. Ludwig Ross, Reisen und Reiserouten durch Griechenland I (1841) 40 verlegt diese Stadt in die Nähe des jetzigen Ortes Koutsi und identifiziert zudem Φοιβία mit dem gleichfalls von Stephanos genannten Βουφία; vgl. auch W. M. Leake, Travels in the Morea III (1830) 376 f und E. Curtius, Peloponnesos II 504. Die einzige aus dem Altertum erhaltene Nachricht über Φοιβία ist die Angabe des Pausanias (IX 15, 4), daß Epameinondas auf dem Marsche aus dem Tal von Nemeia nach Mantineia die Feste Φοιβία einnahm (πόλισμα σὺν ἑλὼν Σικυωνίων). In dieser Stelle des Pausanias ist auch wohl die Quelle des Stephanos zu suchen. Mit Recht behauptet daher Leake, Peloponnesiaca 401: We know nothing of Phoebia, except that it was in the Sicyonia. Da nun der zweite Teil des überlieferten *asapofoebus* auffallend an die sikyonische Stadt Phoebia (Foebia) erinnert, so liegt es nahe, jene Form zu ändern in *Asopofoebiis*. Foebia wurde vom Lateiner als Plural aufgefaßt und die Stadt wurde nach dem Asoposfluß näher benannt, sei es, daß die Stadt am Flusse, sei es, daß sie in seinem Gebiete gelegen war.

44. *Stercorius ab Apulia de Canusio*. Stercorius erwähnt bei Ughelli X 36.

45. *Calepodius a Campania de Neapoli*. Die griechische Form des Namens lautet bei Athanasios Καλεπόδιος. Deshalb behalten wir die in *A* überlieferte Form *Calepodius* gegen die in den Kanoneshandschriften stehende Form *Calipodius* bei. Im Liber Pontif. heißt es unter Callistus I n. XVII: *in cymeterio Calipodi* (MGH, Gest. Pont. Rom. I 21, 12); in den Akten des Konzils von Karthago (411) finden wir den Bischof *Calipotius* erwähnt (Mansi IV 107 B); vgl. Mansi IV 141 B: *Calipodius Vazaritanus*. Tillemont, Mémoires VIII (1713) 682 glaubte,

daß Calepodius päpstlicher Legat gewesen sei; er wurde offenbar durch die erst später zugefügte Notiz in den Kanonessammlungen irregeführt. Calepodius muß bald nach Abfertigung des Synodalschreibens der Okzidentalen gestorben sein, da in der Adresse des Briefes der Orientalen bereits sein Nachfolger Fortunatus genannt ist; s. unten VIII 30. Calepodius angeführt bei Ughelli, Italia sacra VI 31; DCB I 389 (2).

46. *Ireneus ab Acaia de Sciro.* Der gemeinsame Archetyp des Cod. *A* und der Kanonessammlungen wies — nach den überlieferten Wortbildern zu schließen — offenbar schon die Form *Ierenius* auf, die durch falsche Einschiebung eines *e* und durch Verwechslung von *e* und *i* aus *Ireneus* entstanden zu sein scheint; vgl. unten III 11 das in *A* vorkommende *hireneus.* Le Quien II 232 B nennt unseren Bischof *Irenaeus ab Achaia de Scyro.* An und für sich hätte nach der handschriftlichen Überlieferung des Cod. *W* ein *Ireneus Syconius* näher gelegen. Nun ist aber in ebendemselben Cod. *W* Sicyon bereits in unzweideutiger Weise als Bischofssitz eines *Hermogenes* angeführt. *Ireneus* war also Bischof einer anderen Stadt. In Galatien gab es an der Vereinigung der Flüsse Siberis und Sangarius einen Ort, namens *Sicyon,* welcher von Procop, De aedificiis V 4 (ed. Bonn. III 316, 5: τῶν Συκέων) und in der Vita Theodori Syceotae 2 (Acta SS, April. III 33 F: *Siceon*) erwähnt wird; vgl. auch P. Wesseling, Vetera Romanorum Itineraria (1735) zu Hierokles p. 696 sq. Doch war außer Markellos von Ankyra kein Bischof aus Galatien in Sardika anwesend: in den Provinzenverzeichnissen fehlt Galatia vollständig (s. unten S. 68). Eine Stadt Συκύριον bzw. *Sycurium* (h. Siguro) in Thessalien wird von Polybios XXVII 8, ed. Hultsch 1160 und bei Liuius XLII 54 erwähnt. Aber abgesehen davon, daß diese Stadt als Bistum nicht nachweisbar ist, war sie auch nicht in Achaia gelegen. Le Quien dürfte immerhin im Rechte sein, wenn er den Bischof der Insel Skyros zuteilt. Aus dem ursprünglichen *Sciro (scyro)* entwickelte sich paläographisch leicht *sicoro* und daraus *secoro.* Unser Bischof Irenaios bei Le Quien erwähnt II 232 (Bistum 232 sq).

47. *Martyrius ab Acaia de Naupacto.* Le Quien führt M. als Bischof *de Megapoli* an II 187 (Bistum 187—190); die früheren Autoren schreiben mit den Hss *de Neapoli. WII*

gibt die richtige Stadt an. Die Entstehung der Form *neapoli* wurde schon in der Einleitung 2 n. 9 erklärt. Über das Bistum Naupaktos s. Le Quien II 197—200.

48. *Dionisius ab Acaia de Elida. Dionisius ab Elida* (*elica* A) *provinciae Acaiae* wird auch im sardikensischen Schreiben der Orientalen erwähnt: Coll. antiar. Par. 1 IV 1 (m III 20, 1317 D). Unser Bischof ist wohl derselbe, den Athanasios in seiner Apol. ad Const. 3 MSG XXV 600 B als Διονύσιος ὁ ἐν Ἤλιδι bezeichnet. Die Form *Elida* ist jenen lateinischen Eigennamen zuzufügen, die wie *Chalcida* (Euboeae), *Calcida* (Syriae), *Aulida, Briseida* usw (Neue, Formenlehre I[3] 469, 498; Thes. ling. lat. II 1463, 2194, Nomina propria 364 sq) aus dem griechischen Akkusativ auf *-a* nach der I. Deklination gebildet sind. D. erwähnt bei Le Quien II 195 sq (Bistum ebd.).

49. *Seuerus ab Italia de Rauenna.* Sonderbar scheint es, daß die Bischöfe, welche der Diözese Italia (annonaria) angehören, sich nicht nach den Provinzen benennen, sondern nach der Diözese, während die aus der Dioecesis suburbicaria oder besser den Regiones suburbicariae erschienenen Bischöfe als ihre Heimat die einzelnen Provinzen aufführen, so *Vincentius a Campania de Capua, Januarius a Campania de Beneuento, Calepodius a Campania de Neapoli, Maximus a Tuscia de Luca, Stercorius ab Apulia de Canusio.* Dagegen bezeichnen *Lucius de Verona, Fortunatianus de Aquileia, Seuerus de Rauenna, Ursacius de Brixa, Protasius de Mediolano* ihre weitere Heimat nur mit dem Begriff *ab Italia.* Dieselbe Beobachtung können wir bei Athanasios machen. Indem er die verschiedenen Provinzen aufzählt, deren Bischöfe den Beschlüssen von Sardika zugestimmt haben, nennt er Roma, Picenum, Tuscia, Campania, Calabria, Apulia, Bruttium, Sicilia, Sardinia im Gegensatz zu Italia einfachhin.[1] Mailand heißt bei ihm μητρόπολις τῆς Ἰταλίας.[2] Es ist also der Schluß erlaubt, daß um die Mitte des 4. Jahrhunderts die Bischöfe der eigentlichen Diözese Italia, welche den Norden der Halbinsel, den Kontinent mit Rhätien und den kottischen Alpen umfaßte, die Bezeichnung *ab Italia* zur Angabe ihrer weiteren Heimat gebrauchten, während die den Regiones suburbicariae, also Rom, der Mitte

[1] S. unten S. 65. — [2] Apol. de fuga 4 MSG XXV 649 A.

und dem Süden der Halbinsel und den anliegenden Inseln angehörenden Bischöfe sich nach den einzelnen Provinzen benannten. Sie befolgten so den profanen Gebrauch, der auch zwischen *Italia* und den *urbicariae regiones* unterschied, z. B. Cod. Theod. XI 16, 9 (23. Febr. 359): *non enim per Italiam tantum, sed etiam per urbicarias regiones;* XI 1, 9 (6. Mart. 365): *per suburbicarias regiones . . . . etiam per omnes Italiae regiones;* XI 13, 1 (19. Jan. [?] 383): *per omnem Italiam, tum etiam per urbicarias Africanasque regiones.* Für die Tatsache, daß die Grenze zwischen beiden Verwaltungsbezirken im 4. Jahrhundert noch nicht durch feste dauernde Linien markiert war, zeugt die Benennung *ab Italia de Rauenna.* Es ist ausdrücklich berichtet, daß Rauenna im Anfang des Jahrhunderts die Hauptstadt der Provinz Picenum war, also zu den Regiones suburbicariae gehörte und erst später der Diözese Italia zugeteilt wurde. Im Jahre 399 wurde eine Statue zu Ehren eines gewissen Cronius Eusebius u. c. errichtet, auf der es heißt: *Cronio Eusebio u. c., consulari Aemiliae, addita praedictae prouinciae contuitu uigilantiae et iustitiae eius etiam Rauennatium ciuitate, quae antea Piceni caput prouinciae uidebatur; uicario Italiae, quae potestas supra dicto uiro ob testimonium ante acti honoris est adtributa petitione senatus, contemplatione uitae atque eloquentiae eius ab inuictissimis principibus est delata* (CIL VI 1715). In dieser Inschrift wird bezeugt, daß Rauenna, vormals die Hauptstadt von Picenum, um 399 zur Diözese *Italia (Prouincia Aemilia)* gehörte. Nun war aber nach unserer Liste Rauenna schon um 343 ein Teil von Italia. Wie ist dies zu erklären? Es darf wohl mit gutem Recht angenommen werden, Rauenna habe öfters wegen seiner eigentümlichen Lage an den Grenzgebieten seine Zugehörigkeit gewechselt: erst sei es der Provinz Flaminia et Picenum, dann der Aemilia, später wiederum jener und zuletzt abermals der Aemilia zugeteilt gewesen.[1] Letzteres muß nach der Mitte des 5. Jahrhunderts geschehen sein, da Polemius Siluius, Laterculus (c. 449) Rauenna der Provinz Flaminia zuweist: *Flaminia, in qua est Rauenna.*[2]

[1] Vgl. auch L. Duchesne in Mélanges Graux 138 sqq; L. Cantarelli, La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell' impero occidentale, Roma 1901, 161 sqq. — [2] MGH, Auct. ant. IX 535.

Über Severus vgl. Ughelli II 329 sq; Cappelletti II 24 sq; DCB IV 633 (7); Bibl. hag. 1112 sq; Chevalier 4222.

50. *Ursacius ab Italia de Brixa.* Die Stadt hieß gewöhnlich *Brixia*; daneben findet sich zuweilen die Form *Brixa,* so im Itin. Burdigalense 558, 8 CSEL XXXIX 7, 8 und im CIL XIII 5241; andere Belege s. Thes. ling. lat. II 2201. Athanasios nennt unseren Bischof in seiner Liste der Apol. c. Arian. 50 MSG XXV 337 A: Οὐρσίκιος; Ughelli IV 525 nennt ihn nach der lokalen Überlieferung *Ursicinus.*

51. *Protasius ab Italia de Mediolano.* Über Protasius s. Ughelli IV 41–43; Tillemont, Mémoires VI (1704) 31, 703; Cappelletti XI 58 sq; DCB IV 497 (2).

52. *Marcus a Sauia de Siscia.* Le Quien bringt *Marcus* irrtümlich unter dem Bischofssitz *Phocaeae Asiae* (I 735, Bistum 735 sq). Die Erwähnung der Provinz *Sauia* in der sardikensischen Liste darf als eine neue Bestätigung für die Existenz der 4 Provinzen der pannonischen Diözese vor der Mitte des 4. Jahrhunderts gelten: Pannonia I, Valeria, Pannonia II, Sauia. Die Existenz der drei ersten Provinzen um diese Zeit war schon hinreichend bezeugt. Es wird freilich auch die *prouincia Sauensis* in der Liste von Verona (ed. Seek 249 VI n. 3) erwähnt. Da aber der Verdacht nicht unbegründet ist, daß diese Liste von Verona von manchen Interpolationen durchsetzt ist, so kann jener Angabe nicht zu viel Gewicht beigelegt werden. Ausdrücklich wird sodann *Sauia* in dem 369 abgefaßten Breuiarium Rufi VIII (ed. Wagener 5, 27) genannt, während der Zeitgenosse des Rufus, der hl. Optatus in seinem Werke *De schism. Donatistarum* II 1 CSEL XXVI 33, 6 nur drei Pannonien kennt; er denkt offenbar nur an die militärische Ordnung (vgl. CIL III 1, 416). Das Vorkommen der Provinz in der sardikensischen Liste erlaubt uns nun, ohne jedes Bedenken die Existenz der Provinz bis vor die Mitte des 4. Jahrhunderts hinabzurücken. Im CIL III 10981 ist uns eine Inschrift vom 15. Juli 303 erhalten, welche einen *DUX P S S* erwähnt. Sollte die Inschrift, wie Mommsen[1] annimmt, tatsächlich auf den *dux Pannoniae secundae Sauiae*

[1] CIL III 10981; vgl. ebd. 416, 482 die Ansicht Mommsens über die Teilung Pannoniens.

hinweisen, so würde sie allerdings die Annahme sicher stellen, daß die Provinz Sauia bereits von Kaiser Diokletian errichtet worden ist. Ein weiteres Zeugnis vielleicht aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für die Existenz der Provinz Sauia enthält die *Passio S. Quirini*, des Bischofs von Siscia, welcher zu Sauaria, der Hauptstadt von Pannonia I, 308 oder 309 den Martyrertod erlitt.[1] Der Verfasser stellt nämlich *Pannonia I* als eine Provinz hin, die verschieden ist von derjenigen, in welcher Siscia lag. Da die Passio einen Satz aus der Chronik des Hieronymus ad a. Abr. 2324 (Schöne 189) zitiert, so kann ihre Abfassungszeit frühestens in die Zeit des Theodosius gesetzt werden.[2] Marcus erwähnt bei Farlati V 325 sq (Bistum 317—330).

53. *Verissimus a Gallia de Lugduno.* Über Verissimus s. Gallia christiana IV (1728) 15.

54. *Valens a Dacia ripensi de Isco. Colonia Ulpia Oescus* lag am Flusse Isker; Inschriften s. Pauly-Wissowa IV 547 n. 232. Der Name *Oescus* findet sich auch öfters allein, so Itin. Antonini 220, 5; in folg. Ziegel-Inschrift: *L(egio) V. M(acedonica) Oes(ci)*; s. Klio, Beiträge zur alten Geschichte VIII (1908) 129—130. Die Form *Yscus* treffen wir Cod. Theod. VI 35, 5 (Ysco); die Tab. Peuting. VIII 1 schreibt *Esco.* Über das Bistum Iscus s. Farlati VII 611 sq.

55. *Palladius a Machedonia de Dio.* Dion (Δῖον Thucyd. IV 7, 8; Ptol. III 12, 12, ed. Müller I 500) lag am Nordfuß des Olymp, am Unterlauf des Flusses Baphyras beim jetzigen Dorf Malathria: vgl. W. M. Leake, Travels in Northern Greece III (London 1835) 409 ff; Pauly-Wissowa V 833 (1). P. erwähnt bei Le Quien II 75 sq (Bistum 73—76).

56. *Gerontius a Machedonia de Bereu.* Le Quien erwähnt *Gerontius* zweimal, als Bischof von Beroia in Makedonien (II 71, Bistum 69—74) und als Bischof von Doberos (Δόβηρος), einer Stadt Ostmakedoniens (II 77 sq, Bistum 75—78). Offenbar ist aber die Stadt Beroia gemeint. Der Name dieser Stadt tritt uns in verschiedenen Formen entgegen: Βέροια, Βέρροια, Βεροίη, Βερόη (Pauly-Wissowa III 304). Lateinisch wird der Name

[1] Ruinart, Acta sincera (Regensburg 1859) 522—524; vgl. Acta SS, Jun. I 381—383; Bibl. hag. 1023 sq. — [2] Vgl. L. Duchesne in Mélanges Graux 137 sq.

gewöhnlich *Beroea* geschrieben, z. B. Liuius XLIII 19; Cicero, In Pisonem 36 (89); doch treten auch andere Formen auf, so schreibt Jordanis, Getic. 288 MGH, Auct. ant. V 1 (1882) 132, 9: *Bereu.* Diese Form dürfte auch im Archetyp der Coll. antiar. Par. dem *breui* in *Aβ* entsprochen haben. Als Bischof von Beroia wird G. angeführt bei Tillemont, Mémoires VIII (1713) 684; Gams 429; DCB II 662 (4).

57. *Alexander ab Acaia de Ciparisia.* Kyparissia (sp. Arkadia) lag in Messenien (Kiepert XIII Ee). Es wird öfters von den alten Schriftstellern erwähnt, so von Strabo VIII 345, 359; Plinius IV 5, 302 *(Cyparissa)*; Liuius XXXII 21 *(Cyparissia)*; Ptol. III 14, 31, ed. Müller I 549. Eine andere Stadt gleichen Namens lag in Lakonien (j. Castel Rampano) mit einem Hafen bei Asopos; vgl. Strabo VIII 363; Pausanias III 22, 9; IV 36, 7. Die in $AS^1\alpha\beta$ überlieferten Formen legen für die kritische Herstellung des Namens die Form *Ciparisia* nahe. Kyparissia als Bistum wird weder bei Le Quien noch bei Gams genannt.

58 [59]. *Euticius ab Acaia [Ticius ab Asia] de Motonis.* Die n. 58 und 59 sind in *A* so verbunden: *euticius ab acaia ticius ab asia de montonis. asia* steht, wie aus den nachstehenden Ausführungen hervorgehen wird, statt *acaia.* Es ist an dieser Stelle von *A* bzw. einer früheren Vorlage, da ja die meisten Kanoneshandschriften denselben Fehler aufweisen, eine Dittographie vorauszusetzen, indem *ticius ab acaia* irrtümlich wiederholt und dazu *acaia* zu *asia* verschrieben wurde. Man dürfte es nämlich kaum für wahrscheinlich finden, daß zwei gleichlautende Namen von Bischöfen, die aus derselben Provinz stammen, in den Subskriptionen unmittelbar aufeinander folgten und daß außerdem bei solcher Namens- und Provinzgleichheit einmal die differenzierende Lokalbezeichnung in den Originaltext nicht aufgenommen wurde. Zudem kennt Athanasios in seiner Liste nur einen Εὐτύχιος. Le Quien II 230 vermutete unter unserem Bischof einen Bischof *ab Achaia de Methone* oder *a Dacia de Montennis.* Es gab nun in Griechenland verschiedene Städte mit dem Namen Methana oder Methone, so Methana in Argolis (h. Ruinen bei Megalokhôrion, Kiepert XIII Dk), Methone in Thessalien (Kiepert, Atlas antiquus VI Dg), Methone in Makedonien (h. Elevtherokhôri,

Kiepert XVII Jk), Methone in Messenien (h. Modon, Kiepert XIII Fe). Letztere Stadt wurde schon von Pausanias IV 3, 10 und 18, 1 Μοθώνη genannt. Auch Hierocl. 647, 17 führt sie als Μοθώνη an. Über ihre Lage s. W. N. Leake, Travels in the Morea I (London 1830) 429 ff. Sie war auch Bistum (Le Quien II 228—233). Unser Eutychios war zweifelsohne Bischof dieser messenischen Stadt Mothona, wie es ja durch die überlieferten Formen nahegelegt wird. Auffallend bleibt noch die Pluralform *motonis*. Wenn wir aber bedenken, daß das η in Μοθώνη wie *i* ausgesprochen wurde, so daß sich später die Form *Mothoni* ähnlich wie *Coroni* aus Κορώνη entwickelte, so sind wir zur Annahme berechtigt, daß in unserer Liste *Motoni* und *Coroni* als Plurale aufgefaßt worden sind. Das *n* in der Form *montonis* von *A* ist in Anlehnung an den Stamm *mont-* irrtümlich zugesetzt worden. Ähnliche Fälle finden sich in *A* ja häufiger: s. Einleitung 2 n. 5.

60. *Alexander ab Acaia de †Coronis.* Le Quien erwähnt den Bischof unter *Messene* (Bistum II 195—197) und unter *Maronea* in Thrakien (Bistum I 1195—1198); an dieser Stelle schlägt er aber als anderen möglichen Episkopat vor: *Corone* in Messenien. Hierocl. 647, 15 nennt diese Stadt Κορωνία. In den Noua Tactica 1638 heißt sie Κορώνη; als Bistum ist sie auch erwähnt in der Notitia III 472; X 579; XIII 429. Über das Bistum handelt Le Quien II 193—196. Die Stadt lag südlich vom Flusse Pias (h. Petalidhi; Kiepert XIII Fe); s. über dieselbe Näheres bei E. Curtius im Bullettino dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica 1841, 43—47. Das mittelalterliche *Coroni* wurde von Bewohnern des alten Korone auf den Ruinen der Stadt *Asine* erbaut. Die Konjektur Le Quiens ist sehr annehmbar. Nur wäre noch zu erklären, wie die Form *moremis* aus *Coronis* (über den Plural s. oben n. 58) entstanden sein kann. Die Verwechslung von *m* und *n* treffen wir häufig in alten Hss; daß *A* öfters *a* und *o* verwechselt, sahen wir in der Einleitung 2 n. 4; *m* ist sehr wahrscheinlich aus *co* verlesen. Die Konjektur *de Coronis* empfiehlt sich auch aus dem Grunde, weil dieses Bistum in nächster Nähe des unmittelbar voraufgenannten *Motoni* gelegen war. Eine Stelle aus einer lateinischen Urkunde des J. 1209 (*Pactum Principis Achajae Goffredj*) bietet für unsere n. 58 und 60 in zweifacher Hinsicht

großes Interesse, einmal weil auch sie die beiden Bistümer zusammenstellt und dann weil die Namen derselben den emendierten Formen unserer Hss näher stehen als den klassischen Formen. Die Stelle lautet: *et iterum dominus dux sibi retinet ciuitatem Coroni; . . . . similiter episcopus et ecclesia Coroni episcopatum tenere debet, sicut supradictum est de episcopatu Mothonis* (Tafel und Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig II [1856] 99). Kurz vorher werden die *ciuitas Mothonis* (98) sowie der *episcopus* und die *ecclesia Motonis* (99) erwähnt.

B. Die in der Liste der Coll. antiar. Par. nicht angeführten Teilnehmer der Synode.

Die Liste der Teilnehmer an der okzidentalischen Synode von Sardika, welche uns die Coll. antiar. Par. und die Kanonessammlungen aufbewahrt haben, ist lückenhaft. Jedoch lassen sich die fehlenden Namen ziemlich vollständig aus anderweitigen Quellen erschließen.

Euphrates, Gratus, Julius von Rom, Rheginos.

Aus Athan., Hist. Arianorum 20[1] erfahren wir, daß Euphrates von Köln und Vincentius von Capua als Abgesandte der Synode an den Kaiser in den Orient gesandt wurden. Euphrates war auf dem Kölner Stuhle der Nachfolger des Bischofs Maternus. S. über ihn Acta SS, Oct. XI 829 sqq; DCB II 295; Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles I (1907) 830 sqq (hierselbst auch die neuere reiche Literatur über seine spätere angebliche Absetzung).

Der griechische Text des 7. sardikensischen Kanons und des 5. Kanons des karthagensischen Konzils v. J. 348 teilen mit, daß Gratus, Bischof von Karthago, ebenfalls zu Sardika anwesend war (Hefele I 583, Mansi III 147). Im athanasianischen Katalog steht unter den afrikanischen Bischöfen, welche die Beschlüsse von Sardika nachher schriftlich bestätigten, Γρᾶτος an zweiter Stelle (Apol. c. Arian. 50 MSG XXV 337 B). Gratus war der Nachfolger des Bischofs Rufus und regierte von c. 343—359. S. über ihn Tillemont, Mémoires VI (1704) 108, 124—128, 714; Morcelli, Africa christiana II 242—256;

[1] MSG XXV 716 C; vgl. Theod., H. e. II 9, 157 sq.

DCB II 728f (1); Hefele I 545, 583, 585, 632; Audollent, Carthage romaine I (Paris 1901) 521 sq; Chevalier 1851.

Papst Julius war auf der Synode durch seine Priester Archidamus und Philoxenus und seinen Diakon Leo vertreten. S. unten S. 53 und IX 1, 6.

Griechische Martyrologien erwähnen für den 25. Febr. einen Bischof Rheginos von Skopelos, einer Kykladeninsel, die früher Peparethos hieß, und sagen, er sei auf der Synode von Sardika anwesend gewesen (Acta SS, Febr. XXV 495; Le Quien II 117 sq).

Die Listen des Cod. Veron. IX.

Die Listen der zwei von Sardika aus an die Gemeinden der Mareotis gerichteten und im Cod. Veron. LX überlieferten Schreiben[1] enthalten eine Reihe von Namen, die wir in den Coll. antiar. Par. nicht antreffen, während sie von dem unten mitgeteilten Verzeichnis des Athanasios fast ausnahmslos angeführt werden. Der Vollständigkeit halber teilen wir die beiden Veroneser Listen ganz mit und setzen zu den in Cod. *A* fehlenden Namen die Nummer in Fettdruck. Die entsprechende Nummer der Liste der Coll. antiar. Par. fügen wir in Klammern bei.

W I 1. *Ego Osius episcopus incolumes vos in dño opto,*[2] *dilectissimi fratres* (1).
2. *Athanasius episcopus vester incolumes vos in dño opto, dilectissimi fratres* (31).
3. *Heliodorus similiter* (39).
4. *Johannes similiter.*
5. *Jonas similiter* (33).
6. *Dionysius similiter* (48).
7. *Paregorius similiter* (29).
8. *Aetius similiter* (27).
9. 10. *Valens, Arrius similiter* (54, 41).
11. *Porphyrius similiter* (9).
12. *Athenodorus similiter* (24).
13. *Alypius*[3] *similiter* (34).
14. *Gerontius similiter* (56).
15. *Lucius similiter* (19 oder 20).
16. *Asterius similiter* (42).
17. *Bassus similiter* (8).

[1] S. oben S. 16. — [2] *oro* W. — [3] *alysius* W.

18. *Dioscorus*[1] *similiter* (17).
19. *Dometianus similiter.* Da Athanasios in seiner Liste einen Δομιτιανός und einen Δομετιανός aufführt, braucht unser *Dometianus* nicht mit dem unter *W II* 49 angeführten *Domitianus de Asturica Spaniae* identisch zu sein.
20. *Calepodius*[2] *similiter* (45).
21. *Alexander similiter* (26 oder 57 oder 60).
22. *Plutarchus similiter* (38).
23. *Vincentius similiter* (14).
24. *Vitalis similiter* (28).
25. *Seuerus similiter* (49).
26. *Restitutus*[3] *similiter.*
27. *Vincentius episcopus incolumes vos in dño opto, dilectissimi*[4] *fratres: iussus a fratribus meis et coepiscopis scripsi et subscripsi pro ceteris.* Der zuletzt genannte *Vincentius* scheint identisch zu sein mit *Vincentius* unter n. 23.

W II 1. *Protogenes episcopus, incolumes vos in dño opto, dilectissimi et desiderabiles* (16).
2. *Athenodorus episcopus, incolumes vos in dño opto, fratres dilectissimi* (24).
3. *Julianus.* Unter n. 29 folgt *Julianus de Thebis eptapylis.* Athanasios erwähnt in seiner Liste nur einen Ἰουλιανός.
4. *Ammonius.* Athanasios führt unter den ägyptischen Bischöfen, welche den sardikensischen Beschlüssen zustimmten, 2 Ἀμμώνιος auf: Apol. c. Arian. 30 MSG XXV 340 A; es gab in Ägypten überhaupt mehrere Bischöfe dieses Namens (vgl. das Verzeichnis der bei Athanasios erwähnten MSG XXVI 1464).
5. *Aprianus.*
6. *Marcellus* (10).
7. *Gerontius* (56).
8. *Porphyrius* (9).
9. *Zosimus.*
10. *Asclepius* (12).
11. *Appianus.*
12. *Eulogius.*

---

[1] *dioscuru* (*s.* add. m. al.) W. — [2] *calapodius* W. — [3] *restutus* W. — [4] *dilectissimis* W.

13. *Eugenius.* Unten folgt unter n. 31 *Eugenius de Heraclea.* Athanasios kennt in seiner Liste nur einen Eugenios.

14. *Eliodorus*[1] (39).

15. *Martyrius.* Unter n. 40 folgt unten *Martyrius de Naupactis.* Die athan. Liste weist nur einen Martyrios auf.

16. *Eucarpus.* Unter n. 54 folgt unten *Eucarpus Opuntius Achaiae.* Athanasios kennt nur einen Eukarpos.

17. *Lucius* (19).

18. *Valens*[2] (54). Unter n. 37 folgt *Caluus ⟨de⟩ Castramartis,* so daß unter unserem *caloes* der Hs wohl Valens (von Oescus) zu vermuten ist. S. oben *W I* 9.

19. *Maxim⟨in⟩us per episcopum de Galliis*[3] *incolumes vos in dño opto, dilectissimi.* Athanasios führt unter den gallischen Bischöfen, welche die Beschlüsse von Sardika bestätigten, einen Μαξιμιανός an, der zweifelsohne mit Maximin von Trier identisch ist.

Die Geschichte der Synode von Sardika ist nämlich aufs engste mit dem Namen des Trierer Bischofs verknüpft. Neben Papst Julius und Bischof Hosius von Cordoba war es hauptsächlich Maximinus von Trier gewesen, der die Berufung der Synode angeregt hatte. Wie nämlich Kaiser Konstans selber Athanasios zu Mailand (342/343) mitteilte, hatten jene drei Bischöfe den Wunsch ausgesprochen, Konstans möge seinen Bruder Konstantius veranlassen, eine große Synode mit ihm zu berufen, um so die schwebenden Streitigkeiten zu beenden.[4] Die beantragte Synode trat dann zu Sardika zusammen. Unter den Bischöfen, welche die orientalische Sondersynode unter Aufzählung der angeblichen Schuldtaten namentlich verurteilte, wird auch Maximinus von Trier genannt.

Nach der gewöhnlichen Annahme war Maximinus persönlich zu Sardika anwesend. Aber abgesehen davon, daß in den erhaltenen Dokumenten kein Anhaltspunkt für diese Annahme gegeben ist, spricht der Text des Cod. *W* gegen dieselbe. Das Wort *epistulas* ist offenbar aus verlesenem abgekürzten *epĩsc* hervorgegangen, so daß der Text also herzustellen ist: *Maxi-*

---

[1] *liodorus* W. — [2] *caloes* W *Galba* Ballerini. — [3] *maximus* | *Per epistulas de galliis* W *Maximinus episcopus de Galliis* coni. Ballerini. — [4] Athan., Apol. ad Const. 3 MSG XXV 601 A; vgl. Studien zu Hilarius I 48.

m⟨in⟩us per episcopum de Galliis. Verissimus von Lugdunum, der zu Sardika persönlich anwesend war und als Subskribent unserer in Frage stehenden Unterschriftenliste figuriert (n. 42), unterschrieb einmal für sich und ein anderes Mal für seinen gallischen Mitbruder Maximinus. Zwei ähnliche Fälle der Stellvertretung treten uns unten unter n. 44 und in der orientalischen Liste unter n. 53 entgegen: *Amantius Viminacensis per presbyterum Maximum* und *Eudemon episcopus, suscripsi pro ipso;* vgl. in der athanasianischen Liste n. 2: Ἰούλιος Ῥώμης δι' Ἀρχιδάμου καὶ Φιλοξένου πρεσβυτέρων.

S. über Maximin MGH, Script. rer. Merov. III 71 sqq; Acta SS, Maii VII 19 sqq; J. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier I (1858) 66 ff; Ph. Diel, Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus, Trier 1875; Garenfeld, Die Trierer Bischöfe des 4. Jahrh. (Diss., Bonn 1888) 24—46; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I⁴ (1904) 48 f; Bibl. hag. 851 sq; Chevalier 3170.

20. *Arcidamus et Philoxenus*[1] *presbb. et Leo diaconus de Roma incolumes vos optamus.*

21. *Gaudentius Naisitanus*[2] *episcopus incolumes vos in dño opto* (32).

22. *Florentius de Merita*[3] *Spaniae*[4] *similiter* (3).

23. *Annianus de Castalona Spaniae*[5] *similiter* (2).

24. *Januarius de Beneuento similiter* (15).

25. *Praetextatus de Barcilona Spaniae*[6] *similiter* (6).

26. *Hymeneus de Hypata*[7] *Thessaliae similiter* (18).

27. *Castus de Augusta Caesarea*[8] *similiter* (5).

28. *Severus de Calcide*[9] *Thessaliae similiter.* Die Hs schreibt *de calciso thessaliae.* Gemeint ist offenbar Chalkis, die Hauptstadt von Euboia. Auffallend ist dann immerhin, daß Chalkis zu Thessalien gerechnet wird. Hierocl. 645, 6 führt Χαλκίς unter der ἐπαρχία Ἑλλάδος ἤτοι Ἀχαΐας an. Ein anderes Χαλκίς, nicht allzuweit von der Grenze Thessaliens,

---

[1] *philoxeus* (*u* s. l.) W. — [2] *naisitan* W. — [3] *Merita* Feder *Emeritae* Ballerini *merie* W. — [4] *pannoniae* W; in n. 22 und 23 ist *pannoniae* aus abgekürztem *spañ* entstanden, vgl. in n. 25 die Form *pañ.* — [5] *ammianus de castello pannoniae* W. — [6] *narcidono pañ* W. — [7] *hypeneus de hypato* W. — [8] *augusto caesareae* W. — [9] *seuero de calciso* W.

lag in Epeiros (Kiepert, Atlas ant. VI Cc; vgl. auch Pauly-Wissowa III 2089 unter Chalkis 4). Aber als Bistum ist diese Stadt nicht nachweisbar. Über das Bistum auf Euboia s. Le Quien II 214—215.

29. *Julianus de Thebis eptapylis*[1] *similiter* (22).

30. *Lucius de Verona episcopus similiter* (20).

31. *Eugenius de Heraclea Lynci*[2] *episcopus similiter* (21).

32. *Zosimus ⟨de⟩ Lychnido*[3] *similiter* (23).

33. *⟨Stercorius a⟩ Canusio*[4] *Apuliae similiter* (44).

34. *Hermogenes de Sicyone*[5] *similiter*. Auf alten Münzen finden wir zwar die Form Σεκυών; doch war seit Alexanders des Großen Zeit die Form Σικυών die gebräuchliche (Head, Historia Numorum [1887] 347), so daß die Form des Cod. W *de Syceono* mehrfache Fehler aufweist. Bereits in vorchristlicher Zeit befand sich in Sikyon eine jüdische Kolonie (I Mach. XV 23); das Christentum konnte daher leicht schon in früher Zeit dort eindringen.

35. *Trypho de †Macaria*[6] *similiter* (30). Vgl. oben I 30.

36. *Paregorius Scupinus*[7] *similiter* (29).

37. *Caluus ⟨de⟩ Castramartis*[8] *similiter* (36).

38. *Ireneus Scyricus*[9] *similiter* (46). Die Form *Scyricus* treffen wir Plinius XXXIII 12, ed. Mayhoff V 160. Über unsere Konjektur bezüglich des Bistums vgl. oben I 46.

39. *Macedonius Ulpianensis*[10] *similiter* (35).

40. *Martyrius ⟨de⟩ Naupactis similiter* (47).

41. *Palladius de Dio*[11] *similiter* (55).

42. *Verissimus Lugdonensis*[12] *Galliae similiter* (53).

43. *Ursacius Brixensis similiter* (50).

44. *Amantius Viminacensis*[13] *per presbyterum Maximum similiter*. Viminacium (h. Kostolac) lag in der Moesia superior, etwas östlich von der Mündung des Margus (Kiepert XVII Eh). Näheres über die Lage s. F. Kanitz, Römische Studien in Serbien (Wien 1892) 16—20.

---

[1] *thebisepta polis* W. — [2] *Heraclea Lynci* Feder *Heraclea Laoci* Ballerini *heclealychynis* W. — [3] *Lychnido* Feder *Lychnis* Ballerini *lychnis sunosio apuliae* (s. n. 33) W. — [4] s. A. 3. — [5] *syceono* W. — [6] *Macaria* Feder *magara* W Ballerini. — [7] *capinus* W. — [8] *galoes castromartis* W. — [9] *Scyricus* Feder *de Scyro* Ballerini *syconeus* W. — [10] *lypianensis* W. — [11] *diu* W. — [12] *broseus ludonensis* W. — [13] *uiminacensus* W.

Hierocl. 657, 2 führt sie an als Βιμινάκιν μητρόπολις unter der ἐπαρχία Μυσίας. Die Tab. Peuting. VII 2 verzeichnet die Stadt als *Viminatio*. Sie wird auch erwähnt im Itin. Antonini 133, 3 und im Itin. Burdigal. 564, 8 CSEL XXXIX, 19 *(Viminatio)*. Über das Bistum s. Farlati VII 609 sq.

45. *Alexander Cyparisiensis*[1] *Achaiae similiter* (57).

46. *Eutychius de Mothona similiter* (59).

47. *Aprianus de Petauione*[2] *Pannoniae similiter*. Die Stadt hieß meist *Poetouio*. Die Form *Petauio* treffen wir aber auch öfters, so in der Tab. Peuting. V 2 und in folgender Inschrift: C. F. ULPIA PETAVIONE. C. IVLIVS IVLIANUS etc CIL VI 2571.

48. *Antigonus Pell[en]ensis*[3] *Macedoniae similiter*. Pella war die bekannte Geburtsstadt und Residenz Alexanders des Großen. Sie lag im Distrikt Bottiaia; ihre Ruinen sind noch bei Jannitza zu sehen. Die Stadt Pellene im nördlichen Peloponnes kann wegen der ausdrücklichen Provinzangabe *Macedoniae* nicht in Frage kommen.

49. *Domitianus de Asturica Spaniae*[4] *similiter* (4). Unsere Konjektur bezüglich der Namen von Bischof und Bischofssitz liegt paläographisch wohl am nächsten und sie empfiehlt sich um so mehr, als auch die anderen spanischen Städte, die dem Kopisten gänzlich unbekannt gewesen zu sein scheinen, sehr verderbt sind; s. oben I 3, 4, 5, 6. Deshalb ist von der Stadt Constantia in Arabien, die 381 zu Konstantinopel durch Bischof *Chilon* (Mansi III 569) vertreten war, abzusehen.

50. *Olympius de Eno Rodopes*[5] *similiter*. Athanasios erwähnt unseren Olympios und Theodulos von Traianopolis als ἐπισκόπους ἀπὸ τῆς Θρᾴκης: Ὀλύμπιον δὲ τὸν ἀπὸ τῶν Αἴνων, Θεόδουλον τὸν ἀπὸ τῆς Τραιανουπόλεως, ἀμφοτέρους ἀπὸ τῆς Θρᾴκης ἐπισκόπους Hist. Arian. 19 MSG XXV 713 C, 716 A; vgl. Apolog. de fuga 3 MSG XXV 648 C. Der Bischof Olympios wird auch genannt im 17. sardikensischen Kanon (Hefele I

---

[1] *gyparensis* W. — [2] *petabione* W. — [3] *Pellensis* Ballerini *pallenensis* W. — [4] ita Feder *dometius de acaria constantias* W Ballerini. — [5] *rodope* W.

600). Αἶνος wird von Hierocl. 634, 5 als erste Stadt unter der ἐπαρχία Ῥοδόπης angeführt. Die Notit. Basilii verzeichnet den Bischof von Αἶνος ebenfalls unter der ἐπαρχία Ῥοδόπης (72). Olympios wird auch im 17. griech. (21. lat.) Kanon des Konzils genannt (Hefele I 600).

51. *Zosimus Orreomargensis similiter.* Horreum Margi lag in der Moesia superior (h. Tiupria, Cubrija; Kiepert XVII Fi); vgl. F. Kanitz, Römische Studien in Serbien (Wien 1892) 68—71. Das Itin. Antonini erwähnt die Stadt *Horreum Margi* 134, 3; dieselbe Form findet sich im Itin. Burdigal. 565, 6 CSEL XXXIX 11, 4. Die Tab. Teubing. VII 3 schreibt *Horrea Margi.* Über das Bistum s. Farlati VII 592.

52. *Protasius Mediolanensis similiter* (51).

53. *Marcus Siscensis Sauiae similiter* (52).

54. *Eucarpus Opuntius*[1] *Achaiae similiter.* Über das Bistum Opus s. Le Quien II 205—208.

55. *Vitalis Bartanensis*[2] *Africae similiter.* An dem Religionsgespräch von Karthago v. J. 411 nahm *Honorius episcopus Bartanensis* teil (MSL XI 1332 B, 1290 A). Morcelli, Africa christiana I (1816) 97 wies auch unseren Bischof Vitalis dem Bistum Bartana zu. Dasselbe lag wahrscheinlich in der prouincia Byzacena, weil Honorius zwischen zwei anderen Bischöfen dieser Provinz genannt wird. Die von der Tab. Peuting. IV 3 genannte Stadt *Vatari* dürfte mit unserer Stadt identisch sein.

56. *Elianus*[3] *de Gortyna*[4] *similiter.* Wegen der folgenden kretensischen Bischöfe vermute ich, daß unser Bischof Aelianus der Metropole Gortyna angehörte. Die Stadt, ursprünglich Γόρτυν (Homer, Ilias II 646) heißend, wurde später meist Γόρτυνα, Gortyna genannt, auch Gortynia. Die Form *tyrtanis* scheint aus dem Genetiv Γόρτυνις entstanden zu sein. Schon in vorchristlicher Zeit gab es in der Stadt eine Judenkolonie (I Mach. XV 23). Nach lokaler Überlieferung starb der Apostelschüler Titus als Bischof von Gortyna, das bald die Metropole von ganz

---

[1] *oponsius* W. — [2] *Bartanensis* Morcelli l. c. *uertaresis* W. — [3] *helianus* W. — [4] *Gortyna* Feder *tyrtanis* W Ballerini.

Kreta würde und 11 Suffragane zählte. Gegen 170, als Philippos, ein Vorkämpfer gegen Markion (Euseb., H. e. IV 25, ed. Schwartz 380), Bischof von Gortyna war, schrieb Dionysios von Korinth an die Gemeinde zu Gortyna sowie an die übrigen Gemeinden auf Kreta (Euseb. H. e. IV 23, 5, ed. Schwartz 374). Zu Ephesos 431 war der Bischof *Iconio Gortynae Cretae* anwesend (Mansi IV 1123). Eine Stelle über Martyrer von Gortyna aus der Zeit des Decius s. unten unter n. 58. Über das Bistum s. Flaminius Cornelius, Creta sacra I, Venetiis 1755, 125 sqq; Le Quien II 256—265.

57. *Synphorus de Hierapytnis*[1] *Cretae similiter.* Hierapytna (h. Jerapetra) lag an der schmalsten Stelle auf der östlichen Südseite. Später hieß die Stadt Hierapetra. Hierapytna wird gewöhnlich als Singular dekliniert, aber die Überlieferung spricht in unserem Falle für ein Plurale tantum; vgl. übrigens Dio Cassius XXXVI 19, 1, ed. Melber 370: ἐς Ἱεράπυδνα ἦλθε und τὰ Ἱεράπυδνα κατέλαβε. S. über die Stadt K. Hoeck, Kreta I 422—424; T. A. B. Spratt, Travels and researches in Crete II 253 ff; über das Bistum Le Quien II 266 sq und Flaminius Cornelius, Creta sacra I 241—250. In beiden Werken werden *Synphorus* und die anderen hier vorkommenden kretensischen Bischöfe nicht genannt.

58. *Musonius*[2] *Heracleae similiter.* Da die unter n. 57, 59, 60 genannten Bischöfe sämtlich Kreta angehören, so liegt die Annahme nahe, daß auch das in Frage stehende *Heraclea* auf der Insel Kreta gelegen war. Es gab in der Tat eine Stadt namens Herakleion auf dem nördlichen Kreta (Kiepert XII Ge); sie war eine Hafenstadt von Knosos, die schon Strabo X 476, 484 erwähnt: Ἡράκλειον. Bei Ptol. III 15, 5, ed. Müller I 566 heißt die Stadt ebenfalls Ἡράκλειον, bei Plinius IV 12, 324 *Heraclea.* Im Menologium Basilii imp. MSG CXVII 224 CD wird sie Ἡρακλεῖον genannt und die Existenz des Christentums für die Zeit des Kaisers Decius bezeugt: οὗτοι ἦσαν ἐπὶ τῆς βασιλείας Δεκίου ἐν τῇ νήσῳ τῆς Κρήτης . . . . καὶ ἀπὸ μὲν τῆς

[1] *herapythis* W *Jerapytnis* Ballerini. — [2] *mosinius* W.

μητροπόλεως Γορτύνης ἦσαν πέντε, Θεόδουλος, Σατουρνῖνος, Εὔπορος, Γελάσιος, Εὐνικιανός· ἀπὸ δὲ Κνωσοῦ Ζωτικός· ἀπὸ δὲ τοῦ Ἐπινείου Λεομένης Πόντιος· ἐκ δὲ τοῦ Πανόρμου Ἀγαθόπους· ἀπὸ δὲ Κυδωνίας Βασιλείδης· καὶ ἀπὸ τοῦ Ἡρακλείου Εὐάρεστος (23. Dez.). Über das Bistum s. Le Quien II 268—270; Flaminius Cornelius, Creta sacra I 254.

59. *Eucissus Chisamensis*[1] *similiter.* Kisamos (Cisamon Plin. IV 12, 324) war auf der Nordwestseite von Kreta zwischen den Vorgebirgen Korykos und Psakon gelegen. Über die Stadt s. Hoeck, Kreta I 379—380; Spratt, Travels and researches in Crete II 216 ff; über das Bistum s. Le Quien II 271 sq; Flaminius Cornelius, Creta sacra I 263—265.

60. *Cydonius Cydonensis similiter.* Kydonia (Κυδωνίη Herod. III 44, 59; h. Khania) lag auf Kreta am Jardanosflusse. Über die Stadt s. Hoeck, Kreta I 382—385; Spratt, Travels and researches in Crete II 138 ff; über das Bistum s. Le Quien II 271 sq; Flaminius Cornelius, Creta sacra I 259—263.

Die Liste des Athanasios.

Da Athanasios (Apol. c. Arian. 50 MSG XXV 337 A—340 B) in der großen Liste der Bischöfe, welche den Beschlüssen von Sardika — zum Teil dort persönlich, zum Teil nachträglich von ihrer Heimat aus — durch ihre Unterschriften zustimmten, die Namen der in Sardika selbst anwesenden Bischöfe fast ausnahmslos an die Spitze gestellt hat, so ermöglicht sein Verzeichnis, noch einige andere Bischöfe, die an der Synode teilgenommen haben, deren Namen aber in den vorhin besprochenen anderen Listen nicht angegeben sind, zu ermitteln. Wir lassen darum jenen ersten Teil der athanasianischen Liste hier folgen und bringen dabei die in der Liste der Coll. antiar. Par. nicht vorkommenden Namen in Sperrdruck.

1. Ὅσιος ἀπὸ Σπανίας.
2. Ἰούλιος Ῥώμης δι᾿ Ἀρχιδάμου καὶ Φιλοξένου πρεσβυτέρων.
3. Πρωτογένης Σαρδικῆς.[2]
4. Γαυδέντιος.
5. Μακεδόνιος.
6. Σευῆρος.
7. Πραιτέξτατος.
8. Οὐρσίκιος.
9. Λούκιλλος.
10. Εὐγένιος.
11. Βιτάλιος.

[1] *chisamensus* W. — [2] *σερδικῆς πσ Σαρδικῆς* Montf.

12. Καλεπόδιος.
13. Φλωρέντιος.
14. Βάσσος.
15. Βικέντιος.[1]
16. Στερκόριος.
17. Παλλάδιος.
18. Δομιτιανός (I).
19. Χαλβίς.
20. Γερόντιος.
21. Προτάσιος.
22. Εὔλογος.
23. Πορφύριος.
24. Διόσκορος.
25. Ζώσιμος (I).
26. Ἰανουάριος.[2]
27. Ζώσιμος (II).
28. Ἀλέξανδρος (I).
29. Εὐτύχιος.
30. Σωκράτης.
31. Διόδωρος.
32. Μαρτύριος.
33. Εὐθήριος.
34. Εὔκαρπος.
35. Ἀθηνόδωρος.
36. Εἰρηναῖος.
37. Ἰουλιανός.
38. Ἀλύπιος.
39. Ἰωνᾶς.
40. Ἀέτιος.
41. Ῥεστιτοῦτος.[3]
42. Μαρκελλῖνος.
43. Ἀπριανός.
44. Βιτάλιος (II).
45. Οὐάλης.
46. Ἑρμογένης.
47. Κάστος.
48. Δομετιανός (II).
49. Φορτουνάτιος.[4]
50. Μάρκος.
51. Ἀννιανός.
52. Ἡλιόδωρος.
53. Μουσαῖος.
54. Ἀστέριος.
55. Παρηγόριος.
56. Πλούταρχος.
57. Ὑμέναιος.
58. Ἀθανάσιος.
59. Λούκιος.
60. Ἀμάντιος.[5]
61. Ἄρειος.
62. Ἀσκληπιός.
63. Διονύσιος.
64. Μάξιμος.
65. Τρύφων.
66. Ἀλέξανδρος (II).
67. Ἀντίγονος.
68. Αἰλιανός.
69. Πέτρος.
70. Σύμφορος.
71. Μουσώνιος.
72. Εὔτυχος.
73. Φιλολόγιος.
74. Σπουδάσιος.
75. Ζώσιμος (III).
76. Πατρίκιος.[6]
77. Ἀδόλιος.
78. Σαπρίκιος.

Es werden also von Athanasios unter den Teilnehmern von Sardika noch folgende, in den anderen Listen nicht vorkommende, Bischöfe neu aufgezählt: Δομετιανός (II), Πέτρος, Εὔτυχος, Φιλολόγιος, Σπουδάσιος, Πατρίκιος, Ἀδόλιος, Σαπρίκιος. Diese Namen stehen zumeist am Schluß des athanasianischen Verzeichnisses. Dagegen fehlen in der Liste des Alexandriners die Namen: *Alexander* (III), *Ammonius*, *Appianus*, *Aprianus* (II), *Cydonius*, *Eucarpus* (II), *Eucissus*, *Eugenius* (II), *Eutherius* (II), *Johannes*, *Julianus* (II), *Martyrius* (II), *Olympius*, *Seuerus* (II). Freilich ist nicht jeder Zweifel ausgeschlossen, daß *W II* mehrere Namen doppelt angeführt hat. Einige Namen lauten bei Athanasios anders als in den übrigen Listen. *Lucius* von Hadrianopolis heißt Λούκιλλος, *Marcellus* wird Μαρκελλῖνος genannt,

[1] *Οὐϊνκέντιος* Montf. — [2] *ἰαννουάριος* πσ. — [3] *ῥεστοῦτος* πσ. — [4] *φουρτουνάτιος* σ. — [5] *ἀμάντειος* σ. — [6] *πρ̄ικιος* σ.

Ursacius heißt Οὐρσίκιος. Μαξιμινιανός, Βηρίσιμος, Γρᾶτος werden außerhalb des ersten Verzeichnisses aufgezählt; die beiden ersten stehen an der Spitze der gallischen Bischöfe, letzterer an zweiter Stelle unter den Bischöfen Afrikas. Ἄρειος, unter den Bischöfen von Palästina genannt, scheint derselbe wie der unter n. 61 erwähnte Ἄρειος zu sein.

3. Die Zahl der Teilnehmer.[1]

Sokrates,[2] der sich auf Athanasios beruft, und Sozomenos[3] geben die Zahl der Teilnehmer der okzidentalischen Synode von Sardika auf ungefähr 300 an. Diese Zahl erscheint zu groß. In der Tat beruht sie auch bei beiden Kirchenhistorikern auf einem Mißverständnis, und es hält nicht schwer, die Zahl auf ihren richtigen Wert zurückzuführen. Athanasios spricht freilich in seiner Apologie von mehr als 300 Bischöfen, welche den sardikensischen Beschlüssen zustimmten: τοῖς τε κριθεῖσιν ὑπὲρ ἡμῶν (sc. ἐν Σαρδικῇ) συνεψηφίσαντο μὲν ἐπίσκοποι πλείους τριακοσίων.[4] Allein aus dem Zusammenhang und aus dem gleich folgenden Verzeichnis der Provinzen geht hervor, daß Athanasios von den Amtsbrüdern spricht, die überhaupt die sardikensischen Beschlüsse durch ihre Unterschrift billigten, nicht aber nur von jenen, welche auf der Synode persönlich zugegen waren. Eine ähnliche Stelle findet sich in der Historia Arianorum: εἶτα βλέποντες τὴν πρὸς Ἀθανάσιον τῶν ἐπισκόπων συμφωνίαν τε καὶ εἰρήνην· πλείους δὲ ἦσαν υʹ.[5]

Ausdrücklich unterscheidet der Alexandriner zwischen den zu Sardika anwesenden Bischöfen und den anderen, welche den Beschlüssen dieser Synode zustimmten, in der Apologia contra Arianos. Nachdem er nämlich das sardikensische Synodalschreiben der Okzidentalen mitgeteilt hat, sagt er: ταῦτα γράψασα ἡ ἐν Σαρδικῇ σύνοδος ἀπέστειλε καὶ πρὸς τοὺς μὴ δυνηθέντας ἀπαντῆσαι· καὶ γεγόνασι καὶ αὐτοὶ σύμψηφοι τοῖς κριθεῖσι. τῶν δὲ ἐν τῇ συνόδῳ γραψάντων καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τὰ ὀνόματά ἐστι τάδε.[6] Er läßt nun ohne Ortsbezeichnung die Liste von Bischöfen folgen,

[1] Vgl. auch Hefele I 539 ff. — [2] H. e. II 20, 230. — [3] H. e. III 12, 261. — [4] Apol. c. Arian. 1 MSG XXV 249 A. — [5] Hist. Arian. 28 MSG XXV 725 A. — [6] 50 MSG XXV 337 f.

welche der Synode beigewohnt haben; dann schließt er unter den Rubriken Γαλλίας, Ἀφρικῆς, Αἰγύπτου, οἱ ἐν τῷ Καναλίῳ τῆς Ἰταλίας, Κύπρου, Παλαιστίνης die Namen von anderen Bischöfen an, von denen nachweislich nur Βηρίσιμος (von Lugdunum) und Γρᾶτος (von Karthago) und vielleicht Μαξιμινιανός (von Trier) an den Verhandlungen der Synode teilgenommen haben. Am Schluß endlich von c. 50 bringt Athanasios die Bemerkung: schon früher, vor dem sardikensischen Konzil, hätten sich ungefähr 63 Bischöfe, im ganzen also 344 für ihn erklärt.[1] Die Quelle, aus der Sokrates und Sozomenos ihre irrtümliche Angabe geschöpft haben, liegt also klar zu Tage.

Athanasios selbst gibt die Gesamtzahl der okzidentalischen und orientalischen Bischöfe, die sich in Sardika eingefunden hatten, auf ungefähr 170 an. Da nun die Orientalen nach ihrem eigenen Zeugnis 80 an der Zahl waren,[2] — erhalten sind in der Liste des orientalischen Synodalschreibens 76 Unterschriften — so bleibt für die Okzidentalen ungefähr die Zahl von 90 übrig. Wenn Theodoret, H. e. II 7, 134 berichtet, die Okzidentalen hätten 250 gezählt, so scheint er die Angabe des Athanasios bezüglich der 170 Bischöfe auf die Okzidentalen allein bezogen und durch Addierung der 80 Okzidentalen zu seiner Zahl 250 gelangt zu sein.

Zur ungefähren Zahl 90 führt uns auch die Betrachtung der verschiedenen die Namen angebenden Listen. Wir sahen bereits, daß keine dieser Listen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Am nächsten kommt dieser zweifelsohne der erste Teil der großen athanasianischen Liste, welche 78 Teilnehmer zählt. Aber auch in diesem Verzeichnisse fehlen, wie wir oben sahen, 14 Namen. Wenn wir nun den durch 2 Presbyter in Sardika vertretenen Papst Julius als Mitteilnehmer zählen und aus den anderen Teilen der Liste die beiden Bischöfe Verissimus von Lugdunum, Gratus von Karthago und wohl Maximinus von Trier hinzunehmen, so ergibt sich eine Anzahl von 96 Teilnehmern. Dazu käme noch Euphrates von Köln und eventuell Rheginos von Skopelos.

Die Liste der Collect. antiar. Par. ihrerseits führt eine Reihe von 60, bzw. 59 Bischöfen an. Die Veroneser Listen fügen

[1] 50 MSG XXV 341 A. — [2] Coll. antiar. Par. Ser. 1 IV 1 (m III 16, 1315 F).

zu diesen noch 26 andere Bischöfe hinzu. Im Ganzen ergeben demnach diese 3 Listen 86 bzw. 85 Teilnehmer. Da aber auch sie unvollständig sind, so dürfen wir mit Recht diese Zahl um einige vermehren. Mit Sicherheit können wir somit behaupten: Die Zahl der orthodoxen Teilnehmer von Sardika betrug etwas mehr als 90 Bischöfe.

4. Alphabetische Liste der Teilnehmer.

Zum Schlusse unserer Untersuchung über die Teilnehmer der okzidentalischen Synode von Sardika möge noch ein alphabetisches Verzeichnis derselben folgen, und zwar zunächst der in der Liste der Coll. antiar. Par. erwähnten Bischöfe und später der sonst überlieferten Namen. In Klammern fügen wir die Nummern der betreffenden Listen bei.

a) Liste der in den Coll. antiar. Par. angeführten Teilnehmer.

Aetius a Machedonia de Tessalonica (27)
Alexander ab Acaia de Ciparisia (57)
Alexander ab Acaia de †Coronis (60)
Alexander a Thessalia de Larissa (26)
Alypius ab Acaia de Megara (34)
Annianus ab Spaniis de Castalona (2)
Arius a Palestina (41)
Asclepius a Palestina de Gaza (12)
Asterius ab Arabia (42)
Athanasius ab Alexandria (31)
Athenodorus ab Achaia de Elatea (24)
Bassus a Machedonia de Diocletianopoli (8)
Calepodius a Campania de Neapoli (45)
Caluus a Dacia ripensi de Castramartis (36)
Castus ab Spaniis de Caesarea Augusta (5)
Diodorus ab Asia de Tenedos (25)
Dionisius ab Acaia de Elida (48)
Dioscorus de Terasia (17)
Domitianus ab Spaniis de Asturica (4)
Eliodorus a Nicopoli (39)
Eugenius a Machedonia de Eraclea Linci (21)
Euterius a Pannoniis (40)
Eutherius a Tracia de Gannos (11)
Euticius ab Acaia de Motonis (58)
Florentius ab Spaniis de Emerita (3)
Fortunatianus ab Italia de Aquileia (37)
Gaudentius a Dacia de Naiso (32)
Gerontius a Machedonia de Bereu (56)
Himeneus a Thessalia de Ypata (18)
Januarius a Campania de Beneuento (15)
Jonas a Machedonia deParticopoli (33)
Ireneus ab Acaia de Sciro (46)
Julianus ab Acaia de Tebe eptapilos (22)
Lucius ab Italia de Verona (20)
Lucius a Tracia de Cainopoli (19)
Machedonius a Dardania de Ulpianis (35)
Marcellus de Ancyra Galatiae (10)
Marcus a Sauia de Siscia (52)
Martyrius ab Acaia de Naupacto (47)
Maximus a Tuscia de Luca (7)

Museus a Tessalia de Thebis (13)
Ossius ab Spania Cordobensis (1)
Palladius a Machedonia de Dio (55)
Paregorius a Dardania de Scupis (29)
Plutarcus ab Achaia de Patras (38)
Porfirius a Machedonia de Filippis (9)
Praetextatus ab Spaniis de Barcilona (6)
Protasius ab Italia de Mediolano (51)
Protogenes a Dacia de Serdica (16)
Seuerus ab Italia de Rauenna (49)
Socras ab Acaia de Asopofoebiis (43)
Stercorius ab Apulia de Canusio (44)
[Ticius ab Asia (59)]
Trifon ab Achaia de †Macaria (30)
Ursacius ab Italia de Brixa (50)
Valens a Dacia ripensi de Isco (54)
Verissimus a Gallia de Lugduno (53)
Vincentius a Campania de Capua (14)
Vitalis a Dacia ripensi de Aquis (28)
Zosimus a Macedonia de Lignido (23).

b) Liste der in den Coll. antiar. Par. nicht angeführten Teilnehmer.

1. Adolius (Ath. 77).
2. Amantius Viminacensis per presbyterum Maximum (*WII* 44, Ath. 60).
3. Ammonius (*WII* 4).
4. Antigonus Pellensis Macedoniae (*WII* 48, Ath. 67).
5. Appianus (*WII* 11).
6. Aprianus de Petauione Pannoniae (*WII* 47, Ath. 43[?]).
7. Aprianus (*WII* 5, Ath. 43 [?]).
8. Cydonius Cydonensis (*WII* 60).
9. Dometianus II (Ath. 48).
10. Eucarpus Opuntius Achaiae (*WII* 54).
11. Eucarpus (*WII* 16, Ath. 34).
12. Eucissus Chisamensis (*WII* 59).
13. Eugenius (*WII* 13).
14. Eulogius (*WII* 12, Εὔλογος Ath. 22).
15. Euphrates von Köln (s. oben S. 49).
16. Eutychus (Ath. 72).
17. Gratus von Karthago (s. oben S. 49).
18. Elianus de Gortyna (*WII* 56, Ath. 68).
19. Hermogenes de Sicyone (*WII* 34).
20. Johannes (*WI* 4).
21. Julianus (*WII* 3).
22. Julius Romae per Arcidamum et Philoxenum presbyteros et Leonem diaconum (s. oben S. 53, *WII* 20, Ath. 2).
23. Martyrius (*WII* 15).
24. Musonius Heracleae (*WII* 58, Ath. 71).
25. Maximinus (*WII* 19, zu Ath. s. oben S. 19).
26. Olympius de Eno Rodopes (*WII* 50).
27. Patricius (Ath. 76).
28. Petrus (Ath. 69).
29. Philologius (Ath. 73).
30. Restitutus (*WI* 26, Ath. 41).
31. Rheginus Scopeli (s. oben S. 50).
32. Sapricius (Ath. 78).
33. Seuerus de Calcide Thessaliae (*WII* 28).
34. Spudasius (Ath. 74).
35. Synphorus de Hierapytnis Cretae (*WII* 57, Ath. 70).
36. Vitalis Bartanensis Africae (*WII* 55, Ath. 44).
37. Zosimus Orreomargensis (*WII* 51, Ath. 27 oder 75).
38. Zosimus III (*WII* 9, Ath. 75).

Von den genannten Bischöfen hatten sich n. 2 und n. 22 vertreten lassen.

5. Die vertretenen Provinzen.

Nunmehr kann das Verzeichnis der in Sardika vertretenen okzidentalischen Provinzen zusammengestellt werden. Erst wollen wir die Liste nach den Angaben des Bischofsverzeichnisses in den Coll. antiar. Par. aufstellen, und zwar alphabetisch, da eine topographisch geordnete Liste der Bistümer später folgen soll. Eine Reihe anderer Zeugnisse über die Zahl und die Namen der Provinzen wird dann eine Kontrolle über die Richtigkeit und Vollständigkeit bzw. Unvollständigkeit der Liste der Coll. antiar. Par. bieten und Gelegenheit zur Feststellung einiger wichtigeren Resultate geben.

1. Die in der Liste der Coll. antiar. Par. genannten Provinzen. Achaia (22, 24, 30, 34, 38, 43, 46, 47, 48, 57, 58, 59, 60); (Aegyptus) (31), Apulia (44), Arabia (42), Asia (25), Campania (14, 15, 45), Dacia (16, 32), Dacia ripensis (28, 36, 54), Dardania (29, 35), Galatia (10), Gallia (53), Italia (20, 37, 49, 50, 51), Macedonia (8, 9, 21, 23, 27, 33, 55, 56), Palaestina (12, 41), Pannoniae (40), Sauia (52), Spaniae (1, 2, 3, 4, 5, 6), Thessalia (13, 18, 26), Thracia (11, 19), Tuscia (7). Die n. 17 und 39 haben keine Provinzbezeichnung; n. 17 ist Achaia, n. 39 Epirus zuzuweisen.

2. Die in den beiden Bischofslisten des Cod. *W* nachweisbaren Provinzen. Wir führen nur die in vorstehender Liste nicht nachgewiesenen Belege auf. Aus *WII* wären zu ergänzen: Achaia (34, 54), Africa (55), Creta (56, 57, 58, 59, 60), Macedonia (48), Moesia (44, 51), Pannoniae (47), Rodope 50), Roma (20), Thessalia (28); aus *WI* ist noch hinzuzufügen Africa (26).

3. Die Listen des Athanasios. Im Unterschied von dem Verzeichnis der Coll. antiar. Par. befolgen die nunmehr mitzuteilenden Listen in der Aufzählung der Provinzen eine gewisse topographische Ordnung, sei es von Westen nach Osten oder umgekehrt, und zwar in der Weise, daß die 4 Reichspräfekturgebiete sich voneinander abheben.

Bei Athanasios ist uns ein Verzeichnis der zu Sardika vertretenen Provinzen in dem Schreiben aufbewahrt, welches die Synode von Sardika an die alexandrinische Kirche sandte.

Es lautet: Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἀπὸ Ῥώμης καὶ Σπανιῶν, Γαλλιῶν, Ἰταλίας, Καμπανίας, Καλαβρίας, Ἀπουλίας, Ἀφρικῆς, Σαρδινίας, Παννονίων, Μυσίων, Δακίας, Νωρίκου, Σισκίας, Δαρδανίας, ἄλλης Δακίας, Μακεδονίας, Θεσσαλίας, Ἀχαίας, Ἠπείρων, Θράκης καὶ Ῥοδόπης καὶ Παλαιστίνης καὶ Ἀραβίας καὶ Κρήτης καὶ Αἰγύπτου.[1]

An zwei anderen Stellen erwähnt der Bischof von Alexandreia die große Anzahl der Bischöfe, welche die Beschlüsse von Sardika durch ihre Unterschrift anerkannten. Beidemale gibt er ein Verzeichnis der Provinzen, welchen die betreffenden Bischöfe angehörten. Es ist aber wohl zu beachten, daß das Verzeichnis auch die Bischöfe bzw. ihre Provinzen berücksichtigt, welche zu Sardika nicht persönlich anwesend gewesen waren. Wenngleich die Mitteilung der beiden Verzeichnisse deswegen über unseren nächsten Zweck hinausgeht, so bilden dieselben doch für die nachstehenden Ausführungen einiges Interesse und seien darum auch hier angeführt. Das erste Verzeichnis findet sich in der Apologia c. Arianos 1 MSG XXV 249 A: τοῖς τε κριθεῖσιν ὑπὲρ ἡμῶν (ἐν Σαρδικῇ) συνεψηφίσαντο μὲν ἐπίσκοποι πλείους τριακοσίων ἐξ ἐπαρχιῶν Αἰγύπτου, Λιβύης καὶ Πενταπόλεως, Παλαιστίνης, Ἀραβίας, Ἰσαυρίας, Κύπρου, Παμφυλίας, Λυκίας, Γαλατίας, Δακίας, Μυσίας, Θράκης, Δαρδανίας, Μακεδονίας, Ἠπείρων, Θεσσαλίας, Ἀχαίας, Κρήτης, Δαλματίας, Σισκίας, Παννονίων, Νωρικοῦ, Ἰταλίας, Πικηνοῦ, Τουσκίας, Καμπανίας, Καλαβρίας, Ἀπουλίας, Βρεττίας,[2] Σικελίας, Ἀφρικῆς πάσης, Σαρδανίας,[3] Σπανιῶν,[4] Γαλλιῶν,[5] Βρεττανιῶν.[6] ἐπεμαρτύρησαν δὲ τούτους Οὐρσάκιος καὶ Οὐάλης.

Das zweite Verzeichnis steht in der Historia Arianorum 28 MSG XXV 725 AB: Εἶτα βλέποντες τὴν πρὸς Ἀθανάσιον τῶν ἐπισκόπων συμφωνίαν τε καὶ εἰρήνην· πλείους δὲ ἦσαν υ',[7] ἀπό τε τῆς μεγάλης Ῥώμης καὶ τῆς Ἰταλίας πάσης, Καλαβρίας τε καὶ Ἀπουλίας καὶ Καμπανίας, Βρεττίας[8] τε καὶ Σικελίας, Σαρδινίας[9] τε καὶ Κορσικῆς καὶ πάσης τῆς Ἀφρικῆς· τούς τε ἀπὸ Γαλλιῶν[10] καὶ Βρεττανίας[11] καὶ Σπανιῶν[12] μετὰ τοῦ[13] μεγάλου καὶ ὁμολογητοῦ Ὁσίου· ἔπειτα τοὺς ἀπὸ τῶν Παννονίων καὶ Νωρικοῦ καὶ Σισκίας,[14] Δαλματίας τε καὶ Δαρδανίας,[15] Δακίας τε

[1] Apol. c. Arian. MSG XXV 312 A. — [2] *βριττίας* πσ. — [3] *σερδανίας* πσ. — [4] *σπανίων* πσ. — [5] *γαλλίων* πσ. — [6] *βρεταννίων* πσ. — [7] ῦ σ. — [8] *βριττίας* πσ. — [9] *σερδινίας* πσ. — [10] *γαλλίων* π. — [11] *βριττανίας* σ. — [12] *σπανίων* π. — [13] *τοῦ* om. Ed. — [14] *σίσκας* π. — [15] *σαρδανίας* πσ.

καὶ Μυσίας, Μακεδονίας, Θεσσαλίας καὶ πάσης τῆς[1] Ἀχαίας καὶ Κρήτης, Κύπρου τε καὶ Λυκίας καὶ πλείστους τῆς Παλαιστίνης τε καὶ Ἰσαυρίας, Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος[2] καὶ πάσης Λιβύης καὶ Πενταπόλεως.

4. Die Listen des Cod. Veron. LX, des Cod. Par. syr. 62, des Theodoret. Außer den athanasianischen Listen sind uns noch drei andere Verzeichnisse der zu Sardika durch okzidentalische Bischöfe vertretenen Provinzen aufbewahrt: in der Adresse der Epist. synodalis im Cod. Veronensis LX, in der Liste des Cod. Par. syr. 62, die dort zwischen dem Symbolum der Orientalen und den Kanones der Okzidentalen steht, und endlich in der Adresse des Synodalschreibens bei Theodoret, H. e. II 8, 135. Wir teilen die 3 Verzeichnisse in Nachstehendem mit, wobei wir den syrischen Text in den griechischen, aus dem er unmittelbar entstanden ist, zurückübertragen.

Cod. Veron. LX. *Sancta synodus secundum dei gratiam aput Sardicam*[3] *collecta ex Roma, Hispaniis, Galliis, Italia,*[4] *Campania,*[5] *Calabria,*[6] *Africa, Sardinia, Pannonia, Moesia, Dacia, Dardania, altera Dacia, Macedonia, Thessalia, Achaia, Epiro,*[7] *Thracia, Rodope,*[8] *Palestina, Arabia.*[9]

Cod. Par. syr. 62. Ὁρισμοὶ ἐκκλησιαστικοὶ τεθειμένοι ὑπὸ συνόδου τῆς μεγάλης, ἣ ἐν Σαρδικῇ συνηθροίσθη ἀπ᾽ ἐπαρχιῶν παντοίων, τουτέστιν ἀπὸ Ῥώμης καὶ ἀφ᾽ Ἱσπανίας καὶ ἀπὸ Γαλλίας καὶ ἀπ᾽ Ἰταλίας καὶ Καμπανίας καὶ Καλαβρίας καὶ ἀπ᾽ Ἀφρικῆς καὶ Σαρδινίας καὶ ἀπὸ Παννονίας καὶ Μυσίας καὶ Δακίας καὶ Δαρδανίας[10] καὶ Δακίας ἄλλης καὶ ἀπὸ Μακεδονίας καὶ Θεσσαλίας καὶ Ἀχαίας καὶ ἀπ᾽ Ἠπείρου καὶ ἀπ᾽ Ἠπείρου ἄλλης καὶ ἀπὸ Θρᾴκης καὶ Ῥοδόπης καὶ ἀπ᾽ Ἀσίας καὶ Καρίας καὶ Βιθυνίας καὶ ἀφ᾽ Ἑλλησπόντου καὶ Πόντου καὶ ἀπὸ Κιλικίας καὶ Φρυγίας καὶ Παμφυλίας καὶ Λυδίας καὶ ἀπὸ Νήσων Κυκλάδων[11] καὶ ἀπ᾽ Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος καὶ Λιβύης καὶ ἀπ᾽ Ἀγκυρογαλατίας καὶ ἀπὸ Παλαιστίνης καὶ ἀπὸ τῶν ἐπαρχιῶν τῶν λοιπῶν.

Theodoret. Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἀπὸ τῆς Ῥώμης καὶ Σπανίας καὶ Γαλλίας, Ἰταλίας, Καμπανίας, Καλαβρίας, Ἀφρικῆς, Σαρδανίας, Παννονίας, Μυσίας, Δακίας, Δαρδανίας, ἄλλης Δακίας, Μακεδονίας, Θεσσαλίας, Ἀχαίας, Ἠπείρων, Θρᾴκης, Ῥοδόπης, Ἀσίας, Καρίας, Βιθυνίας, Ἑλλησπόντου, Φρυγίας, Πισιδίας, Καππαδοκίας, Πόντου, Φρυγίας ἄλλης, Κιλικίας, Παμφυλίας, Λυδίας, νήσων Κυκλάδων, Αἰγύπτου, Θηβαΐδος, Λιβύης, Γαλατίας, Παλαιστίνης, Ἀραβίας.

---

[1] τῆς om. σ. — [2] θηβαΐδος σ. — [3] *sardacam* W. — [4] *italię* W. — [5] *campanię* W. — [6] *calabrię* W. — [7] *epero* W. — [8] *europa* W *Rhodope* Ballerini. — [9] *arbia* W. — [10] σαρδανίας ω. — [11] κυκλάδου ω.

Eine kurze Betrachtung der beiden letzten Listen, der des Cod. syr. und der des Theodoret, zeigt, daß sie eine fast vollständige Übereinstimmung in Ordnung und Zahl der Namen aufweisen, und daß sie eine Reihe von Provinzen anführen, welche nicht dem okzidentalischen Konzil, sondern der orientalischen Sondersynode zugehören. Der Einschub von 17 Provinzen — eine bewußte Fälschung oder eine auf Irrtum beruhende Vermischung — beginnt mit Ἀσίας und endigt mit Γαλατίας. Es dürfte der Cod. syr. in seiner Liste von Theodoret oder dessen Quelle abhängig sein. Sonst stimmt das Verzeichnis Theodorets mit dem des Cod. Veron. LX überein, ausgenommen, daß der Cod. Veron. die Form *Europa* an Stelle von *Rhodope* bringt. Da auch das Schreiben der Synode von Sardika an die Kirche von Alexandreia die Provinz Ῥοδόπη, nicht aber Εὐρώπη aufzählt und nach dem Cod. Veron. LX Ainos in Rhodope zu Sardika vertreten war, so liegt die Vermutung nahe, daß *Europa* in Cod. *W* in *Rodope* umgewandelt werden muß.

5. Vergleich zwischen den einzelnen Listen. Anschaulicher wird der Vergleich zwischen den einzelnen Provinzenverzeichnissen durch eine alphabetische Nebeneinanderstellung der Listen. Es werden dadurch auch die Zahl und die Namen der tatsächlich in Sardika vertretenen Provinzen klar hervortreten. Erst mögen die sicheren Verzeichnisse der Coll. antiar. Par., des Cod. Veron. und des bei Athanasios erhaltenen sardikensischen Synodalschreibens an die Kirche von Alexandreia angeführt werden; dann sollen die vom Einschub bereinigten Listen des Theodoret und des Cod. syr. 62 und die beiden über die persönlichen Teilnehmer der Synode hinausgehenden Verzeichnisse des Athanasios folgen.

Coll. antiar Par.	Athanas.	Cod. Veron.
Achaia	Ἀχαία	Achaia
(Aegyptus)	Αἴγυπτος	—
—	Ἀφρική	Africa
Apulia	Ἀπουλία	—
Arabia	Ἀραβία	Arabia
Asia	—	—
—	Καλαβρία	Calabria
Campania	Καμπανία	Campania
—	Κρήτη	Creta *(WII)*
Dacia	Δακία	Dacia

Coll. antiar. Par.	Athanas.	Cod. Veron.
Dacia ripensis	ἄλλη Δακία	altera Dacia
Dardania	Δαρδανία	Dardania
(Epirus)	Ἤπειροι	Epirus
Galatia	—	—
Gallia	Γαλλίαι	Galliae
Italia[1]	Ἰταλία	Italia
Macedonia	Μακεδονία	Macedonia
—	Μυσίαι	Moesia
—	Νωρικόν	—
Palaestina	Παλαιστίνη	Palestina
Pannoniae	Παννονίαι	Pannonia
—	Ῥοδόπη	Rodope (Rodope *WII*)
—	(Ῥώμη)[2]	(Roma)
—	Σαρδινία	Sardinia
Sauia	Σισκία	Sauia (*WII*)
Spaniae	Σπανίαι	Hispaniae
Thessalia	Θεσσαλία	Thessalia
Thracia	Θρᾴκη	Thracia
Tuscia	—	—

Theodoret und Cod. syr.

Ἀχαία	Ἰταλία
Ἀφρική	Καλαβρία
Ἀραβία	Καμπανία
Γαλλία	Μακεδονία
Δακία	Μυσία
ἄλλη Δακία	Παλαιστίνη
Δαρδανία	Παννονία
Ἤπειρος } (Ἤπειροι Theod.)	Ῥοδόπη
Ἤπειρος ἄλλη }	(Ῥώμη)
Θεσσαλία	Σαρδανία
Θρᾴκη	Σπανία (Ἱσπανία ω)

Athan., Apol. c. Arian. 1 (= a) und Hist. Arian. 28 (= b).

Αἴγυπτος	Γαλατία (om. b)
Ἀπουλία	Γαλλίαι
Ἀραβία	Δακία
Ἀχαία	Δαλματία
Ἀφρική	Δαρδανία
Βρεττανία (Βρεττανίαι a)	Ἤπειροι (om. b)
Βρεττία	Θεσσαλία

---

[1] *Italia* bezeichnet hier und in den folgenden Kolumnen die Diözese Italia (annonaria). Vgl. oben I 49. — [2] Als Hauptsitz der Regiones suburbicariae.

Athan., Apol. c. Arian. 1 (= a) und Hist. Arian. 28 (= b).

Θηβαίς (om. a)	Νωρικόν
Θράκη (om. b)	Παλαιστίνη
Ἰσαυρία	Παμφυλία (om. b)
Ἰταλία	Παννονίαι
Καλαβρία	Πεντάπολις
Καμπανία	Πικηνόν (om. b)
Κορσική (om. a)	(Ῥώμη [om. a])
Κρήτη	Σαρδινία (Σαρδανία a)
Κύπρος	Σισκία
Λιβύη	Σικελία
Λυκία	Σπανίαι
Μακεδονία	Τουσκία (om. b).
Μυσία	

Aus der vergleichenden Nebeneinanderstellung der Provinzenverzeichnisse ergeben sich folgende Resultate:

1. Alle in den Coll. antiar. Par. genannten Provinzen finden sich mit Ausnahme von *Asia* auch in einer oder mehreren der anderen Listen, und somit erhält jene Liste durch diese eine Bestätigung. *Asia* wird zwar auch bei Theodoret und im Cod. Par. syr. 62 erwähnt. Wir haben aber sowohl *Asia* als auch die in beiden Listen angeführte Provinz Ἀγκυρογαλατία zu den eingeschobenen Provinzen gerechnet, weil sie in der Adresse des Cod. *W*, deren Liste sonst genau mit dem ersten Teil der Liste Theodorets übereinstimmt, fehlen.

2. Die Liste der in dem Unterschriftenverzeichnisse der Coll. antiar. Par. nicht angeführten Bischöfe (s. oben S. 49 ff) fügt zu den in den Coll. aufgezählten Provinzen noch folgende hinzu: *Africa, Creta, Moesia, Rodope, Roma.* Es sind dies Namen, die uns auch in den anderen Provinzenverzeichnissen bei Athanasios und im Cod. *W* begegnen.

3. Sicher in Sardika vertretene Provinzen, welche die Coll. antiar. Par. nicht aufzählen, sind: *Africa, Calabria, Creta, Moesia, Noricum, Rodope, Roma, Sardinia.*

4. Von den aufgezählten Provinzen sind es nur Noricum und Sardinia, für welche ein Bischof namentlich nicht nachweisbar ist.

5. Dacia mediterranea wird in allen Listen einfach *Dacia* bzw. Δακία genannt; dagegen heißt die *Dacia ripensis*

der Coll. antiar. Par. in mehreren Listen *altera Dacia* bzw. ἄλλη Δακία; vgl. oben S. 36.

6. *Gallia* steht nur in den Coll. antiar. und in den Listen des Cod. syr. und Theodorets im Singular; in den anderen Listen heißt es *Galliae* bzw. Γαλλίαι.

7. *Pannonia* steht in der Einzahl in den Listen des Cod. *W*, des Cod. syr. und Theodorets.

8. *Europa* in der Adresse des Cod. *W* ist offenbar in *Rodope* zu verwandeln; vgl. oben S. 67.

9. Athanasios sowohl als das Synodalschreiben an die Kirche in Alexandreia bezeichnen die Provinz *Sauia* mit dem Namen der Hauptstadt Σισκία.

10. Nach Athanasios stimmten den Beschlüssen von Sardika nachher noch Bischöfe aus folgenden Provinzen zu: Βρεττανία, Βρεττία, Κορσική, Κύπρος, Δαλματία, Ἰσαυρία, Λιβύη, Λυκία, Παμφυλία, Πεντάπολις, Πικηνόν, Σικελία.

11. Über einige für die Geographie der Mitte des 4. Jahrhunderts wichtigen Resultate bezüglich der einzelnen Provinzen wurden schon oben verschiedene Bemerkungen gemacht: s. I 6, 23, 49, 52, S. 53, 57.

II. Die Teilnehmer an der orientalischen Synode von Sardika (343/344).

1. Kritisch-historische Erläuterung der Namen von Bischöfen und Bistümern.

1. *Stephanus episcopus Antiochiae prouinciae Siriae Coelae.*[1]

Stephanos war der Nachfolger des Bischofs Flakillos, der bald nach 340 gestorben war. Neben Akakios von Kaisareia in Palästina scheint er der Hauptführer der Eusebianer auf der orientalischen Synode gewesen zu sein. Nach seinem Anschlag auf die Legaten der okzidentalischen Synode zur Osterzeit 344 (Athan., Hist. Arian. 20 MSG XXV 717 AB; Theod., H. e. II 9, 10, 157 sqq) wurde er durch eine vom Kaiser nach Antiocheia berufene Synode, wohl die Enkainiensynode, ab-

[1] *sirae cylae* A.

gesetzt. Über ihn s. Le Quien II 711 sq (Bistum 669—776); Hefele I 536, 626 f; DCB IV 738 (10). Die Bischofsliste von Antiocheia s. auch MGH, Auct. ant. XIII 557 sq.

2. *Olympius episcopus Doliceus.*

Doliche lag in Koilesyrien, wo sich jetzt die Ruinen von Tell-Dülück erheben (Kiepert, Atlas ant. IV En). Zu Nikaia (325) war die Stadt durch den Bischof Archelaos vertreten (Patres Nic. V 57), der später ebenfalls an der Antiochener Kirchweihsynode teilnahm (Mansi II 1307). Olympios wohnte der Synode von Gangra bei (Mansi II 1095). Um das Jahr 359 war der akakianisch gesinnte Κυρίων Bischof zu Doliche (Epiphanios, Haeres. LXXIII 26 MSG XLII 453 B).

3. *Gerontius episcopus Raphaniae.*[1]

Raphania lag ebenfalls in Koilesyrien, wahrscheinlich beim heutigen Schigate; s. C. Müller I 973, 3 zu Ptol. V 14, 12. Auf der Synode von Nikaia (325) war die Stadt vertreten durch *Bassianus Rafania* (Patres Nic. III 62). Gerontios erwähnt bei Le Quien II 921 (Bistum 921—922); DCB II 662 (3).

4. *Menofantus episcopus ab Epheso.*

Menophantos war schon vor dem Konzil von Nikaia (325) Bischof von Ephesos (Patres Nic. V 120). Im Kampf gegen Athanasios tat er sich besonders hervor. S. über ihn Le Quien I 674 (Bistum 671—694); DCB III 903.

5. *Paulus episcopus.*

Ein Paulos von Emesa in Phoinikien unterzeichnete 359 zu Seleukeia das akakianische Bekenntnis (Epiphan., Haeres. LXXIII 26 MSG XLII 453 A). S. über ihn Le Quien II 839 (Bistum 837—842). Ein arianischer Bischof *Paulus* aus Illyrien ist erwähnt Coll. antiar. Par. Ser. 2 V (m XIV 1, 1360 A). Ob einer dieser Bischöfe mit dem Subskribenten der orientalischen Synode identisch ist, wird kaum zu bestimmen sein.

6. *Eulalius episcopus ab Amasia.*[2]

Le Quien schreibt unseren Bischof der Stadt *Amantia* in *Epirus noua* zu (II 250 sq, Bistum 250 sq; ebenso Farlati VII

[1] *Raphaniae* coni. Hardouin Coleti Le Quien *lamphaniae* ACm. — [2] *Amasia* Feder *amatias* A *Amantia* Cfm Hardouin.

394 sq; s. auch DCB II 279, 7). Da aber diese Provinz in den verschiedenen Verzeichnissen der vertretenen Provinzen nicht genannt wird, entscheide ich mich für Amasias in Helenopontos. Amasias war bereits zu Nikaia (325) vertreten (Patres Nic. I 109). Auch späterhin werden Bischöfe von Amasias erwähnt. So sagt Soz., H. e. VII 2, 681 von einem Εὐλάλιος ὁ ἐν Ἀμασείᾳ τῇ πρὸς τῷ Πόντῳ ἐπίσκοπος, daß er unter Gratian aus dem Exil zurückkehrte und auf seinem Bischofsstuhl einen Arianer vorfand. Des Vigilius' Constitutum de tribus capitulis (Chalkedon 451) erwähnt *Seleucus uenerabilis episcopus Amasiae* (Auellana, Ep. LXXXIII 249 CSEL XXXV 301, 1 sq).

7. *Machedonius episcopus a Mopsuestia.*[1]

Makedonios war bereits zu Nikaia (325) anwesend gewesen (Patres Nic. II 90). S. Näheres über ihn Le Quien II 889 sq (Bistum 889—894); DCB III 775 (1); Chevalier 2941.

8. *Thelafius episcopus a Calchedonia.*

Da Chalkedonia in Bithynien bereits durch Bischof Maris auf der Synode vertreten war (s. S. 93), so wies Le Quien unseren Bischof der Stadt Chalkis in Syrien zu (II 785, Bistum 785—788). Nun gab es aber in Syrien zwei Städte mit dem Namen Chalkis: am Belos und am Libanon. Vgl. Pauly-Wissowa III 2090 f. Plinius sagt V 23, 395 vom ersteren: *Coele habet ... Chalcidem cognominatam ad Belum, unde regio Chalcidena fertilissima Syriae.* Josephus Flauius, De bello iudaico (ed. Niese VI) I 185 erwähnt eine andere Stadt Χαλκὶς ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ; vgl. II 217, VII 226; an ihrer Stelle stehen heute die Ruinen von Andschar. Unsere Bischofsstadt ist die erstere, jetzt Kinnesrîn (Bädeker, Palästina und Syrien[6] 334). An ihre Bewohner Πρὸς Χαλκιδέας (,in der Nähe von Kappadokien') richtete Basileios der Große ein Sendschreiben (Ep. 222 MSG XXXII 817 B—820 B). Georgios von Kypern erwähnt das Bistum n. 862. Es scheint, daß die Stadt zuweilen *Chalcedonia* genannt wurde. So heißt Tranquillus, der erste bekannte Bischof der Stadt, im sog. Praedestinatus, Liber de haeresibus MSL LIII 598 C *episcopus Chalcedoniorum Syriae.* Cod. *A* legt diese Lesart ebenfalls nahe. Die Tab. Peuting. X 5 nennt die Stadt

[1] *ab marguetias* A.

Calcida, das *Itin.* Antonini Placent. 47 CSEL XXXIX 191, 1 und 218, 5 *ciuitatem Chalcida*.

9. *Acacius episcopus a Caesarea.*[1]

Akakios war der bekannte arianische Bischof von Kaisareia in Palästina, der Nachfolger des Eusebios, welcher am 30. Mai 339 (oder 340) gestorben war. S. über ihn Le Quien III 559—561 (Bistum 530—574); Hefele I 677, 712, 714 ff, 721 ff, 734 f; J. Gummerus, Die homöusianische Partei (1900) 18 f; DCB I 11 f (2); RE I 125—127; Chevalier 16; Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclés. I (Paris 1909) 240 sq.

10. *Theodorus episcopus ab Heraclia.*

Th. war Bischof von Herakleia in Europa. Diese Stadt war zu Nikaia (325) durch *Paederos* (Patres Nic. II 201) vertreten. Soz., H. e. IV 8, 331 nennt ihn Θεόδωρος ὁ Θρᾷξ. S. weiteres über Th. bei Le Quien I 1103 sq (Bistum 1101—1120); Hefele I 504, 675; DCB IV 933 f (18).

11. *Quintianus episcopus a Gaza.*[2]

Quintianos nahm als Eindringling den Stuhl von Gaza in Palästina in Besitz nach Vertreibung des Bischofs Asklepas. Vgl. über ihn Le Quien III 605—609 (Bistum 603—622); DCB IV 529 (2).

12. *Marcus episcopus ab Aretusa.*[3]

Markos von Arethusa in Koilesyrien spielte in den religiösen Streitigkeiten, welche den Orient in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. so lebhaft bewegten, eine bedeutende Rolle. S. über ihn Le Quien II 915 (Bistum 915 sq); Hefele I 527, 642, 698, 700; DCB III 825 (8); Chevalier 2999 sq.

13. *Cyrotus episcopus a Roso.*[4]

Ein Bistum Εὐροία τῆς Ἠπείρου ist erwähnt bei Soz., H. e. VII 26, 766. Aber die Provinz Epeiros war auf der orientalischen Synode nicht vertreten. Nicht in Frage kommen kann der kleine Hafenort Rhoe (Ῥόη) in Bithynien, 20 Stadien öst-

[1] *cessarea* A. — [2] *Gaza* coni. m Hardouin Coleti Le Quien *taxae* A *Taxe* Cfm. — [3] *aretus* A. — [4] *Roso* Hardouin *roeo* ACfm *Rhodo* (Cilic.) Coleti Mansi.

lich von Calpe, an einer steilen Landspitze (Forbiger, Handbuch der alten Geographie II [1877] 391); es ist dort auch kein Bistum nachweisbar. Paläographisch liegt am nächsten die Stadt Rhosos (h. Arsûs) in Kilikien. Plinius V 22, 395 nennt den Ort *Rhosus*, die Tab. Peuting. X 4 *Rosos*, Hierocl. 705, 7 Ρῶσος; Georgios von Kypern zählt Ῥόσσος (827) unter den Bistümern Kilikiens auf. Über das Bistum vgl. Le Quien II 905—908.

14. *Eugeus episcopus a Lisinia.*[1]

Dem Namen *Eugeus* scheint das griechische εὔγειος zugrunde zu liegen; es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Form aus ursprünglichem *Eugenius* verlesen ist. Le Quien I 1029 ist der Ansicht, es handle sich um den Bischof von *Lysinia* in Pamphylia II bzw. Pisidien (Bistum 1029—1030); DCB II 271 (7) stimmt ihm bei. Le Quien dürfte wohl das Richtige getroffen haben. Die Stadt heißt bei Polyb. XXI 36, ed. Kutsch 1075 Λυσινόη; bei Liuius XXXVIII 15 *Lysinoe*; bei Ptol. V 5, 4, ed. Müller I 861 Λυσινία.

15. *Antonius episcopus a Zeumate.*

Zeuma oder gewöhnlicher Zeugma lag in Koilesyrien, gegenüber dem heutigen Biredjik (Müller I 970 zu Ptol. V 14, 10). Zu Nikaia (325) war *Zeuma* durch *Bassus* vertreten (Patres Nic. V 61), der auch noch in Antiocheia (341) anwesend war. Die Form *Zeuma* treffen wir auch Patres Nic. IV 58, in den meisten Hss des Itin. Antonini 184, 1; 185, 1; 189, 2; 191, 2; die Tab. Peuting. XI 1—2 bezeichnet die Straße, die von Hierapolis nach Zeugma führt: *ab Hierapoli Zeuma*; vgl. Gelzer zu Georgii Cypri Descriptio orbis Romani p. 149. Antonios erwähnt bei Le Quien II 941 (Bistum 941–944).

16. *Antonius episcopus a Docimio.*[2]

Dokimion war eine Bischofsstadt in Phrygia salutaris, h. Istye-(Eski-)Karahissâr. Über die Stadt s. Pauly-Wissowa V 1273f. Hierocl. 677, 11 nennt sie Δοκήμιον μητρόπολις; Basil. Notit. 516 führt ὁ τοῦ Δοκιμίου an unter der ἐπαρχία Γαλατίας. Antonios erwähnt bei Le Quien I 853 (Bistum 853 sq).

---

[1] *lisicia* A *Larissa* Hardouin Coleti Mansi. — [2] *docimo* A.

17. *Dianius*[1] *episcopus a Caesarea.*

Der Sitz unseres Bischofs war Kaisareia in Kappadokien. Der Name des Bischofs lautet bald Δάνιος (in der Adresse des Briefes, den Papst Julius an die Antiochener i. J. 341 sandte, bei Athan., Apol. c. Arian. 20 MSG XXV 281 A), bald Διάνιος (Basil. M., Ep. 51 MSG XXXII 389 A; Soz., H. e. III 5, 238). Dianios wohnte mit den Eusebianern der Enkainiensynode von Antiocheia (341) bei, später unterschrieb er auch das Symbol von Rimini (359). Basileios der Große, der von Dianios getauft und zum Lektor kreiert worden war (De spiritu sancto 29 MSG XXXII 201 A), sagt von ihm, er habe einfältigen Herzens die Beschlüsse von Konstantinopel (360) unterschrieben, aber nichts gegen das Nicaenum unternommen (Ep. 51 MSG XXXII 390 C). S. über D. Le Quien I 372 (Bistum 367—390); Hefele I 499, 504, 512, 540, 726.

18. *Vitalis episcopus a Tyro.*

Tyros, die bekannte Stadt in Phoinikien, war zu Nikaia (325) durch Bischof *Zenon* vertreten (Patres Nic. I 41). Vitalis erwähnt bei Le Quien II 805 (Bistum 801—812).

19. *Eudoxius*[2] *episcopus a Germanicia.*[3]

Eudoxios war Bischof von Germanikeia in Koilesyrien bis zum Spätsommer 357, wo er nach dem Tode des Leontios auf den Bischofsstuhl von Antiocheia erhoben ward. Es gelang ihm später, den Sitz von Konstantinopel zu erlangen, den er von 360—370 innehatte. Er war einer der Hauptführer im Kampfe gegen Athanasios. Zu Seleukeia (359) entsetzte sich Hilarius über seine Lehre (C. Const. 13, 1248 sq). S. über E. Le Quien II 939 (Bistum 939—942); DCB II 265—267 (2); Hefele I 677 f, 612, 719; KL IV 960 ff; RE V 577 ff; Pauly-Wissowa I 928 f; Chevalier 1397.

20. *Dionisius episcopus ab Alexandria prouinciae ⟨Ciliciae⟩.*[4]

Die in Frage kommende Stadt scheint Alexandria minor (Ἀλεξάνδρεια μικρά) in Kilikien zu sein. S. über dieselbe Gelzer in Georgii Cypri Descriptio orbis Romani p. 147; Th. Nöldeke,

[1] *Dianius* Hardouin *dion* A *Dianaeus* m. — [2] *eudosius* A. — [3] *Germanicia* Hardouin *germaniae* A *Germania* Cf. — [4] *Ciliciae* add. Feder.

Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans 9. Das Bistum war zu Nikaia (325) durch *Hesychius* vertreten (Patres Nic. I 93); s. über das Bistum Le Quien II 903—906.

21. *Machedonius episcopus a Berito.*[1]

Berytos in Phoinikien war bereits zu Nikaia (325) durch Bischof *Gregorius Beriti* (Patres Nic. III 45) vertreten. Der griechische Name Βηρυτός (Skylax, Periplus 104 bei Müller, Geogr. graec. min. I 78; Strabo, XIV 683, XVI 755; Hierocl. 715, 9 etc) wird im Lateinischen verschieden wiedergegeben: *Berito* im Itin. Antonini 149, 1; *Beritus* in Patres Nic. III 45; *Birito* in Patres Nic. IV 42, im Itin. Burdig. 583, 8 CSEL XXXIX 18, 19; *Berihto* in der Tab. Peuting. X 2 usw. Da in *A* häufiger *e* und *i* verwechselt sind, setzen wir *Berito* statt des überlieferten *uirito* ein. Makedonios erwähnt bei Le Quien II 818 (Bistum 815—820).

22. *Eusebius*[2] *episcopus ab Dorilaio.*[3]

Dorylaion (h. Scharöyük bei Eski-scheher) war eine Stadt Phrygiens, unweit vom Flusse Tembris, zum Conuentus iuridicus von Synnada gehörig; s. Pauly-Wissowa V 1577 f. Andere Varianten des Namens sind Δορύλλεον (Hierocl. 678, 2), Δορύλαιον (Basil. Notit. 373), Δορυλάειον, Dorylaium, Dorylaum (Forbiger, Handbuch der alten Geographie II [1877] 351), *Dorilaum*, *Dorileu* (Patres Nic. IV 131, I 143), *Srolanis* (Cosmogr. Rau. IV 6 p. 182, 16). Zu Nikaia (325) war der Bischof *Athinodorus Dorilao* anwesend (Patres Nic. IV 131). Unser Eusebios ist nicht zu verwechseln mit Eusebios von Dorylaion, der Nestorios gegenüber trat; über diesen s. DCB II 356—358 (34). Über das Bistum s. Le Quien I 837 sq.

23. *Basilius episcopus ab Anquira.*

Basileios von Ankyra in Galatien spielte in den religiösen Kämpfen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle. Er war Bischof seit der Vertreibung des Markellos i. J. 336 (vgl. oben S. 30) und starb im Exil, das 360 über ihn ausgesprochen wurde, als Pneumatomach. S. über B. Le Quien I 459—460 (Bistum 455—474); J. Schladebach, Ba-

[1] *uirito* AS²m *Beryto* Cm2 Hardouin Coleti Mansi. — [2] *euseuius* A. — [3] *ab dorlaiu* A *ab Dorylao* Hardouin *a Dorlani* fm.

silius von Ancyra (1898); Gummerus, Die homöusianische Partei (1900) 25--28; DCB I 281 f; Vacant, Dictionnaire de Théologie cath. II 461 sqq; Chevalier 454 sq.

24. *Prohaeresius episcopus a Sinopa.*

Hierocl. 702, 2 erwähnt Σινώπη unter der ἐπαρχία Ἑλενοπόντου. Das Bistum wird bei Basil., Notit. 237 unter der gleichen ἐπαρχία aufgezählt. Prohairesios scheint auf der Synode von Gangra anwesend gewesen zu sein, da ein Bischof dieses Namens in der Liste der Unterschriften steht (Hardouin I 529). P. erwähnt bei Le Quien I 538 (Bistum 535—540).

25. *Eustatius*[1] *episcopus ab Epiphania.*

Eustathios war Bischof von Epiphaneia in Syrien, das in Nikaia (325) durch *Manicios* vertreten war (Patres Nic. I 65). E. erwähnt bei Le Quien II 916 sq (Bistum 915—918); DCB 387 (5).

26. *Pancratius episcopus a Pernaso.*

Hierocl. 700, 7 führt Παρνασός unter der ἐπαρχία Καππαδοκίας β̄ an; Basil. Notit. 461 erwähnt das Bistum Παρνασσός. In den Noua Tactica. 1596 heißt der Bischof ὁ Παρνασοῦ. P. erwähnt bei Le Quien I 415 (Bistum 415—418).

27. *Eusebius*[2] *episcopus a Pergamo.*

Le Quien I 715 hält unseren Bischof Eusebios von Pergamon in Asien für denselben, der mit 14 anderen Bischöfen die Synode von Gangra in Paphlagonien abhielt und dort den Aszetismus des Eustathios von Antiocheia verurteilte. Unter n. 43 begegnet uns ein anderer *Eusebius episcopus a Pergamo.* S. Näheres daselbst. E. erwähnt bei Le Quien I 715 (Bistum 713—716); DCB II 368 (72).

28. *Sabinianus episcopus a Chadimena.*[3]

Hardouin I 682 C vermutet, es sei die Stadt *Immeria kat' Osrhoene* gemeint, welche Basileios der Große in der Ep. 184 MSG XXXII 661 A erwähnt: Εὐσταθίῳ ἐπισκόπῳ Ἰμμερίας. Über Immeria (Himerium) als Bischofsstadt s. ferner Hardouin II 85, 225, 271, 361, 373, 509, 580 sq, III 205; Kuhn, Die

[1] *eustacius* A. — [2] *euseuius* A. — [3] *Chadimena* Feder *chatimera* Af Binius Ed. regia m *Immeria* Hardouin.

städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II (1865) 329. Die Konjektur Hardouins trägt den Charakter der Gezwungenheit insofern an sich, als er *Chatimera* aus *Immeria kat'* erklären will, während es näher läge, die Form aus irrtümlicher Wiederholung der Präposition *ab (ab ab imeria)* herzuleiten. Doch scheint der Form *chatimera* eher der Name des Bistums Cadimena (ὁ ἐπίσκοπος Καδημηνῶν Notitia I 394; vgl. Basil., Notit. p. 20 ad n. 393) in Phrygien zugrunde zu liegen, und zwar im Singular. Verwechslungen von *d* und *t*, *n* und *r* sind in den alten Handschriften nicht selten und finden sich auch in *A*. *ch* statt griech. κ vor *a* begegnete uns schon in der Einleitung 2 n. 3.

29. *Bitinicus episcopus a Zelis.*[1]

Zela in der Provinz Helenopontos war zu Nikaia (325) durch *Heraklios Zelon* vertreten (Patres Nic. I 111), der auch auf den Synoden von Ankyra und Neokaisareia (314) anwesend war (Mansi II 534, 548). Unser Bithynikos dürfte derselbe sein, der sich unter den Subskribenten der Synode von Gangra befand (Mansi II 1095). *Zelon* ist als Genetiv aufzufassen; vgl. Einleitung 2 n. 10.

30. *Dominius episcopus a †Polidiane.*[2]

Der Name *palladianu* in *A* muß verderbt sein. Eine solche Stadt und ein solcher Bischofssitz ist unbekannt. Namen, die in Betracht zu ziehen wären, sind ἡ κώμη Πολιτιανή unter der ἐπαρχία Φοινίκης Παραλίας bei Georg. Cypr. 982 und ὁ Παλιωτῶν unter der ἐπαρχία Λυκίας bei Basil., Notit. 312 (ὁ Παλαιωτῶν Nova Tact. 1442). Erstere Ortschaft dürfte wegen der Ähnlichkeit der Laute am ehesten in Frage kommen. Es wäre dann die Schreibweise *a Polidiane* vorzuschlagen. Dem Schreiber schwebte der Eigenname *Palladius* vor. Gelzer verweist in seiner Ausgabe des Georgios von Kypern S. 185 auf eine wahrscheinlich verderbte andere Form des Namens Πολιτιανή. In der Erzählung XLIV des Mönches Johannes (Michael M., ed. Langlois 163) wird ein *uicus Potoline* erwähnt. Der Name *Dominius* findet sich öfters DCB I 873.

---

[1] *a zelon* A. — [2] *Polidiane* Feder *palladianu* A *Palladiano* Cfm cet. Ed.

31. *Pison*[1] *episcopus a †Trocnada.*[2]

Troas in Asia war zu Nikaia (325) bereits durch Bischof Marianos vertreten (Μαριανὸς Τρῳάδος Patres Nic. V 124). Da nun unter n. 45 unten der wirkliche Bischof von Troas in Asia genannt zu sein scheint, so müßte für Pison ein anderer Bischofssitz ausfindig gemacht werden. In Vorschlag käme Τράδος in Hellespont (Hierocl. 663, 11) und Trocmada in Galatien, das Le Quien I 493—496 als Bistum anführt. Tenedos liegt nicht nur paläographisch ferner, sondern es war das Bistum auch schon auf der okzidentalischen Synode vertreten. S. oben I 25. Weil Trados als Bistum nicht nachweisbar ist, entscheide ich mich für Trocmada bzw. Trocnada (ὁ Τροκνάδων Basil., Notit. 277) in Galatien, und dies um so mehr, als die beiden folgenden Bischöfe auch Galatien angehören. Der Form *troada* läge dann eine unwillkürliche Verwechslung des dem Schreiber unbekannten Bistums Trocnada mit dem bekannteren Troas bzw. Troada zugrunde. Zur Singularform Trocnada vgl. oben n. 28. Über das Bistum von Trocnada s. auch Ramsay, Asia minor 222.

32. *Cartherius episcopus ab Aspona.*

Karterios (Καρτέριος) war Bischof von Aspona in Galatien. Karterios erwähnt bei Le Quien I 479 (Bistum 477—482).

33. *Filetus episcopus a Juliopoli.*[3]

Juliopolis in Galatien war zu Nikaia (325) durch *Filadelfus Juliopoli* vertreten (Patres Nic. IV 112). Derselbe Bischof Philadelphios nahm auch an der Synode von Ankyra teil (Mansi II 534). Unser Philetos erwähnt bei Le Quien I 475 (Bistum 475—478).

34. *Squirius*[4] *episcopus a Mareota.*[5]

Sokrates berichtet in seiner H. e. II 20, 230 von den Teilnehmern der orientalischen Synode: ἐκ δὲ τῶν ἑῴων ἑβδομήκοντα ἓξ μόνον ὁ Σαβῖνός φησιν, ἐν οἷς κατηριθμεῖτο καὶ Ἰσχύρας ὁ τοῦ Μαρεώτου ἐπίσκοπος. Dieser Ischyras, Bischof in der Mareotis in Ägypten, ist der für unsere Liste in Frage stehende Bischof. Er wird in den beiden sardikensischen Schreiben öfters er-

[1] *pyson* A. — [2] *Trocnada* Feder *troada* A *Tenedo* Hardouin Coleti Mansi. — [3] *ab Heliopoli* Hardouin Coleti Mansi. — [4] *Squirius* Feder *quirius* A. — [5] *marcota* A.

wähnt; s. Studien zu Hilarius I 69 ff, 83 ff. Le Quien behauptet II 529 sq, Ischyras sei der einzig nachweisbare Bischof der Mareotis gewesen. In der griechischen Notitia des Cod. Berolinensis Philipp. 1477 (bei Gelzer in der Byz. Zeitschr. I [1892] 253—257) steht aber unter n. 138 ἡ Μαρίατ; ebenso wird die Existenz einer späteren Kathedra in der Mareotis durch eine andere ebenfalls von Gelzer in der Byz. Zeitschr. II (1893) abgedruckte Notitia, in der Μαρέωτις (S. 24) erwähnt wird, bezeugt. Der Name des Bischofs hat bei seiner Latinisierung verschiedene Formen angenommen. Griechisch wird der Bischof durchweg Ἰσχυρᾶς genannt: so im Synodalschreiben der Okzidentalen bei Athanasios (Apol. c. Arian. 46 MSG XXV 332 A) und Theodoret (H. e. II 8, 143 f), dann bei Athanasios selber (z. B. Apol. c. Arian. 14, 16, 63 MSG XXV 272 B, 273 C, 364 AB), ferner in den beiden Schreiben des Klerus der Mareotis an die Synode von Tyros (335) sowie an Curiosus und den Präfekten Philagrios (bei Athan., Apol. c. Arian. 74, 75 MSG XXV 381 B, 385 B), endlich bei Sokrates (H. e. I 27, 146, II 20, 230). Die alten Herausgeber betonen irrtümlich Ἰσχύρας. Soz., H. e. III 12, 261 nennt den Bischof Ἰσχυρίων. Die Formen Ἰσχυρᾶς und Ἰσχυρίων bezeichnen nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Prof. Dr. W. Kubitschek denselben Namen: vgl. Berliner Griechische Urkunden II n. 657 Col. II 20 (Ἰσχυρίων [Π]εθέως) und Col. III 26 (Ἰσχυρᾶς Πεθέως). Die Formen Ἰσχυρᾶς und Ἰσχυρίων finden sich überhaupt häufig in ägyptischen Papyri. Was jetzt die latinisierte Form des Namens angeht, so nennt die Veroneser Übersetzung des Synodalschreibens der Okzidentalen den Bischof *Ischyras* (MSL LVI 843 C), die in Cod. *A* erhaltene Übersetzung nennt ihn *Scyrus*, Hilarius in seinem Begleittext (m II 16, 1294) dreimal *Scyras* (einmal ist der Name zu *Syrus* geworden; m schreibt stets *Scyrus*). Im Synodalschreiben der Orientalen (m III 6, 1311 D) findet sich einmal die Form *Narcem*, die sichtlich verderbt ist. Wie schon oben bemerkt wurde, trägt der Bischof in der Liste der Unterschriften den Namen *Quirius*, welcher Form offenbar *squirius* zugrunde liegt. Bei Cassiodor endlich tritt uns in der Übersetzung des Schreibens der Okzidentalen die Form *Squiras* entgegen (Hist. trip. IV 24 MSL LXIX 971 AB; diese Lesart findet sich auch in den Cod. Monac. 6376, 18466, 14374).

In den latinisierten Formen des Namens ist also das Anlaut-i des Griechischen ausgelassen worden. Daß dies bei Eigennamen öfters geschah, bezeugt auch das nahe liegende Beispiel des Martyrers *Ischyrion* (22. Dez.). In den Hss von Usuards Martyrologium heißt dieser: *Schyrion, Schirion, Chirion, Chyrion, Chiridion, Scirion* (Acta SS, Jun. VII 758 = MSL CXXIV 825). Ein anderes Beispiel bietet Cod. *A* in einem Namen der Liste der Orientalen. Bischof Ἰσίων von Athribis (Breuiarium Melitianum bei Athan., Apol. c. Arian. 71 MSG XXV 376 B; Socr., H. e. I 27, 145) hat die latinisierte Form *Sion* erhalten. Als Schlußfolgerung ergibt sich bezüglich der Schreibweise des Namens Ἰσχυρᾶς dieses: die Formen *Scyrus* (Synodalschreiben der Okzidentalen), *Scyras* (Hilarius) = *Squirius, Squiras* waren gebräuchliche Formen für den Namen Ἰσχυρᾶς; sie können also im Texte stehen bleiben; *Narcem* und *Quirius* sind aber verunstaltete Formen; *Quirius* war ein ganz anderer Name; vgl. unter n. 38. Die Form Ἰσχυρίων bei Sozomenos ist nur eine Variante des Namens Ἰσχυρᾶς. Über Ischyras s. Hefele I 458, 460, 463 ff, 469 f.

35. *Filetus episcopus a Cratia.*

Krateia war ein Bistum in Bithynien. Später hieß die Stadt Flaviopolis. Ptol. V 1, 3, ed. Müller I 803 nennt sie mit Doppelnamen Φλαυϊόπολις ἡ καὶ Κράτεια. Das Bistum wird auch bei Basil., Notit. 264 angeführt, ferner in Notitia III 214; VIII 316; IX 225. Ein Bischof Παῦλος ἀπὸ Κρατείας wird im Dialogus Palladii cum Theodoro de uita Chrysostomi IX (MSG XLVII 33 A) genannt. Philetos erwähnt bei Le Quien I 575 (Bistum 575—578).

36. *Timasarcus episcopus.*

37. *Eusebius*[1] *episcopus a Magnesia.*[2]

Der Bischofssitz Magnesia in Asia wird bei Basil., Notit. 96 angeführt als Μαγνησία πρὸς Μαίανδρον (vgl. Hierocl. 659, 4: Μαγνησία Μεάνδρου). Eusebios erwähnt bei Le Quien I 697 (Bistum 697—700); DCB II 360 (53); über das Bistum s. auch Ramsay, Asia minor, Karte p. 104.

[1] *euseuius* A. — [2] *Magnesia* Hardouin Coleti Mansi *magnenia* AS[2].

38. *Quirius*[1] *episcopus a Filadelfia.*

Hierokles führt drei Städte Φιλαδέλφια an: 669, 3 (Lydiae), 710, 4 (Isauriae), 722, 9 (Arabiae). Zu Nikaia (325) waren anwesend: *Ethymasius Filadelfiae* (Patres Nic. III 129) aus Lydien und *Cyrion Filadelfiae* (Patres Nic. III 72) aus Arabien. Diese beiden Bistümer kommen auch wohl hier zuerst in Betracht. Le Quien teilt unseren Bischof der lydischen Bischofsstadt zu (I 868; Bistum 867—876).

39. *Pison episcopus ab Adanis.*[2]

Le Quien führt Pison unter zwei Bistümern an: unter *Adana* in Kilikien (II 881; Bistum 881 sq) und unter *Dardanis* in Libyen (II 631 sq). Wegen Namensähnlichkeit dürften noch in Betracht kommen *Baris* in Lydien (Patres Nic. IV 122) und Βάρβη in Pamphylien (Noua Tactica 1572). Adana scheint aber in der Tat der Bischofssitz von Pison gewesen zu sein. Sokrates erwähnt beim Bericht über eine an Kaiser Jovianos geschickte Gesandtschaft: Πίσων Ἀδάνων διὰ Λαμυδρίωνον πρεσβύτερα. (H. e. III 25, 464) und später nennt er unter den Teilnehmern der Synode von Antiocheia v. J. 363 wiederum Πίσων Ἀδάνων (IV 25, 464). Die Verderbnis des Namens geschah durch falsche Wortabteilung; s. andere Fälle Einleitung 2 n. 8. Adana lag in Kilikien am linken Ufer des Flußes Saros zwischen Tarsos und Mopsuestia; s. Pauly-Wissowa I 344.

40. *Thimotheus episcopus.*

Zu Tyros (335) war anwesend Τιμόθεος Διοσπόλεως (aus Palästina); s. Athan., Apol. c. Arian. 79 MSG XXV 392 B. Beide Bischöfe könnten identisch sein.

41. *Eudemon episcopus [a] Thaneos.*

Eudaimon war Bischof von Tanis in der Provinz Ägypten. Er gehörte zu den ersten Gegnern des Athanasios. Mit Ision von Athribis und Kallinikos von Pelusion unternahm er 328 die Gesandtschaft, die Athanasios bei Konstantin verdächtigte (Athan., Apol. c. Arian. 60 MSG XXV 357 C; Socr., H. e. I 27, 145). Im Breuiarium Melitianum heißt er Εὐδαίμων ἐν Τάνει MSG XXV 376 B. Die Stadt wird bei Hierocl. 668, 15 genannt Τανόπολις,

[1] *Cyriacus* Le Quien. — [2] *ab Adanis* (uel *a Varnis*) coni. m *a uanis* A *a Batnis* Hardouin Coleti Mansi.

bei Georg. Cypr. 689 Τάνης. Die Form *thaneos* in Cod *A* dürfte wohl als Genitiv aufzufassen sein, so daß *Thaneos* zu lesen wäre für *a Tanis*. Eudaimon erwähnt bei Le Quien II 535 (Bistum 535—538), DCB II 262 (2).

42. *Callinicus*[1] *episcopus a Pelusio.*[2]

Der griechische Name lautete Καλλίνικος; lateinisch lautete er also *Callinicus*. Im Itin. Theod. 15 CSEL XXXIX 144, 16 finden wir die Form *Galenicus* st. *Calenicus*. Kallinikos von Pelusion in Ägypten gehörte ebenfalls zu den erbitterten Feinden des alexandrinischen Bischofs. Im Breuiarium Melitianum ist auch sein Name verzeichnet: Καλλίνικος ἐν Πηλουσίῳ (Athan., Apol. c. Arian. 71 MSG XXV 376 B). Zu Nikaia (325) war Pelusion durch Bischof *Dorotheus* (Patres Nic. II 9) vertreten. Weiteres über Kallinikos s. Le Quien II 531 (Bistum 531—534); DCB I 390 (4); Studien zu Hilarius I 39 ff.

43. *Eusebius*[3] *episcopus a Pergamo.*[4]

Da uns bereits oben unter n. 27 ein Bischof *Eusebius a Pergamo* begegnete und ein anderer Bischofssitz Pergamum nicht nachweisbar ist, so ist die Annahme nicht ausgeschlossen, daß derselbe Bischof zweimal Aufnahme in die Liste der Unterschriften gefunden hat. Sollte aber doch in der Tat unser Eusebios ein anderer Bischof und zwar einer Stadt *Pergamum* gewesen sein, so käme noch folgende Stadt in Vorschlag: Πέργαμον im Innern von Thrakien zwischen Topiris und Traianopolis (Ptol. III 11, ed. Müller I 487, 1; Kiepert XVII Hm). Die Stadt Πέργαμον auf Kreta und die Stadt Πέργαμος in Makedonien (Herod. VII 112) sind wegen des orientalischen Charakters unserer Synode nicht in Diskussion zu ziehen.

44. *Leucadas*[5] *episcopus ab Ilio.*

Zu Nikaia (325) war Ilion in Asia vertreten durch den Bischof *Orion* (Patres Nic. IV 115). Leukadas ist als Leucadius erwähnt bei Le Quien I 775 (Bistum 775—778); vgl. DCB III 703 (1); über das Bistum s. auch Ramsay, Asia minor 152.

---

[1] *callenicus* A. — [2] *pelosio* A. — [3] *euseuius* A. — [4] *a pergamum* A *a Pergamo* C. — [5] *Leucadius* Le Quien.

45. *Niconius*[1] *episcopus a Troade.*[2]

Obschon bereits unter n. 31 ein *Pison episcopus a Troada* erwähnt wurde, so dürfte in Wirklichkeit doch *Niconius* Bischof von Troas in Asien gewesen sein, da er sich unmittelbar an *Leucadas* von Ilion anschließt. Vgl. übrigens das zu n. 31 Gesagte. Nikonios erwähnt bei Le Quien I 477 (Bistum 778–780); über das Bistum s. auch Ramsay, Asia minor 152.

46. *Adamantius episcopus a Cio.*

Kios (h. Gemlik) in Bithynien war zu Nikaia (325) durch Bischof Kyrillos vertreten (Patres Nic. V 191). Adamantios erwähnt bei Le Quien I 633 (Bistum 631—636); über das Bistum s. auch Ramsay, Asia minor, Karte zu p. 197.

47. *Edesius*[3] *episcopus a Coo.*

Zu Nikaia (325) war *Meliphron a Coo* anwesend (Patres Nic. II 164). Für die Insel Kos finden sich die lateinischen Formen *Cos*, *Cous*, *Coos* beglaubigt. Belegstellen für die Namensform *Edesius* s. DCB II 40 f. Griechisch lautete der Name Αἰδέσιος (Socr., H. e. I 19, 515 ff). Über das Bistum s. Le Quien I 933—936.

48. *Theodulus*[4] *episcopus a Neocaesarea.*[5]

Es gab ein Bistum Neokaisareia in Pontos, das schon zu Nikaia (325) durch *Longinus* vertreten war (Patres Nic. I 113) und ein anderes in der prouincia Euphratesia (Georg. Cypr. 882; s. Belegstellen bei Gelzer zu Georgios S. 151). Unser *Theodulus* wird wohl der pontischen Bischofsstadt als der bedeutenderen und nähergelegenen angehört haben. Als Bischof von Neokaisareia in Pontos wird er auch angeführt bei Le Quien I 502 (Bistum I 499—508).

49. *Sion episcopus.*

Sion war Bischof von Athribis in Unterägypten. Im Breuiarium Melitianum bei Athan., Apol. c. Arian. 71 MSG XXV 376 B heißt er Ἰσίων ἐν Ἀθριβί. Er wird auch erwähnt bei Athan., Apol. c. Arian. 60 MSG XXV 357 C, bei Socr., H. e. I 27, 145. Die Form *Sion* ist durch Apokope des *i* entstanden; s. oben n. 34. Ision erwähnt bei Le Quien II 554 sq (Bistum 554—556); DCB III 320 (1).

[1] *noconius* A. — [2] *a troadas* A. — [3] *eddesius* A. — [4] *theodolus* A. — [5] *a neocaesarioso* AT.

50. *Theogenes episcopus a Licia.*[1]

Le Quien I 845 vermutet, der Bischofssitz des Theogenes sei Lysias in Phrygia salutaris gewesen. Λυσίας, eine Stadt in Phrygien zwischen Prymnessos und Synnada (Ptol. V 2, 17, ed. Müller I 828; *Lysias* Plin. V 29, 406) wird als Bistum auch erwähnt bei Basil., Notit. 383 und in den Noua Tactica 1507. Es ist aber wahrscheinlicher, daß Theogenes der Stadt Lycia in Pisidien angehörte, deren Bischof Adon zu Nikaia (325) anwesend war (Patres Nic. IV 144), und dies um so mehr, als Pisidien auf der orientalischen Synode vertreten war (s. unten S. 95f) aber sonst außer Theogenes kein Bischof für diese Provinz nachweisbar ist. Das Bistum Βιζύη (Hardouin) in Europe erwähnt Basil., Notit. 44; Le Quien I 1145—1146. Nicht zu verwechseln ist Th. mit Theognis von Nikaia, der bereits vor der Synode von Sardika gestorben war: vgl. Coll. antiar. Par. Ser. 1 IV 1 (m III 18, 1316 E).

51. *Florentius episcopus ab Ancyra.*[2]

Florentius Ancyrae Ferreae (aus Lydien) hatte bereits 325 am Konzil von Nikaia teilgenommen (Patres Nic. II 132). Die Stadt lag in der Landschaft Abbaitis im Grenzgebiet Mysiens und Lydiens, am Flusse Makestos; vgl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie II (1877) 360. Fl. erwähnt bei Le Quien I 799 (Bistum 799—802); DCB II 539 (6).

52. *Isaac episcopus a Leto.*[3]

Im Breuiarium Melitianum heißt der Bischof Ἰσαὰκ ἐν Λητοῦς (Athan., Apol. c. Arian. 71 MSG XXV 376 B). Er war einer der Hauptgegner des Athanasios in Ägypten. Zur Feststellung der Stadt Letos ist zu beobachten, daß es in Ägypten verschiedene mit unserem *Leto* gleich oder ähnlich lautende Städte gab. In Oberägypten lag die Stadt Λάτων πόλις. Unweit Memphis in Mittelägypten war die Λητοῦς πόλις gelegen; so Stephan. Byz. s. u.; im Itin. Antonini 156, 1 hieß die Stadt *Letus*, in der Cosmogr. Rau. 122, 2 *Letipolis*, bei Hierocl. 730, 4 Λίττους bzw. Λιττοῦς, bei Georg. Cypr. 751 a Λιτούς. Zu Unterägypten gehörte die Stadt Λατόπολις oder Λητοῦς πόλις bei Ptol. IV 5, 18,

[1] *Licia* Feder *lizia* Am *Bizya* Hardouin Coleti *Byzia* Mansi. — [2] *ancara* A. — [3] *a lueto* A *in Leto* m.

ed. Müller I 704. Vgl. H. Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche II in Byz. Zeitschr. II (1893) 27. Isaak war Bischof von Λητοῦς in Mittelägypten. Dies folgt — wie schon Gelzer bemerkte — aus der Reihenfolge der Städte im Breuiarium Melitianum: Ἡρακλεοῦς, Νειλούπολις, Λητοῦς, Νικιοῦς. Isaak wird bei Le Quien erwähnt unter *Latopolis* in *Aegyptus I* und unter *Latopolis* in *Thebais II* (II 521 und 609); DCB III 289 (2).

53. *Eudemon episcopus, suscripsi pro ipso.*

Wer der Bischof Eudaimon und der Bischof, der für ihn unterschrieb, gewesen sind, läßt sich nicht feststellen. In Ägypten war der Name Εὐδαίμων ziemlich verbreitet. Sollte unser Eudaimon tatsächlich ein ägyptischer Bischof gewesen sein, so ließe sich der Zusatz *suscripsi pro ipso* dahin erklären, daß Eudaimon zugleich für den abwesenden Bischof *Isaac a Leto* unterschrieb.

54. *Agapius episcopus a Theno.*[1]

Zu Nikaia (325) war ein *Pistus Atheniensis* anwesend (Patres Nic. III 209). In einer Reihe der handschriftlichen Überlieferung heißt dieser Bischof *Pistus Thaeuis* (Patres Nic. IV 193). Ähnlich könnte unser *(Agapius) a thenco* entstanden sein aus *ab Athenis*, wenn nicht der orientalische Charakter der Synode entgegenstände. Andere Konjekturen knüpfen sich leicht an die Namen Τένος (Kykladeninsel; Hierocl. 686, 11) = Τῆνος (Basil. Notit. 483), ἡ Δέρκος (Noua Tactica 1191), Θήρα (Kykladeninsel; Hierocl. 687, 4), τὰ Θέρμα in Kappadokien (Hierocl. 699, 2; Noua Tactica 1220; Gregor. Nazianz., Ep. 125 MSG XXXVII 220 A; Le Quien I 389 sq; Ramsay, Asia minor 282), Thenae (h. Tîne) in Afrika (Kiepert, Atlas ant. X Fl; Forbiger, Handbuch der alten Geographie II 843). Letztere Stadt muß aber wieder von der Diskussion ausgeschieden werden, weil die Provinz Afrika auf der orientalischen Synode nicht vertreten war (s. unten S. 95f). Am ehesten kommt von den angeführten Namen das Bistum Tenos in Betracht, das Le Quien I 943—944 behandelt. Die Kykladen-

[1] *Theno* Feder *thenco* AS² *therino* S¹ *Theriaco* C *Therico* f *Therito* Hardouin Coleti Mansi.

inseln haben nach den unten folgenden Provinzenlisten auf der Synode mehrere Vertreter gehabt. Daß der Name *Tenos* in A mit aspiriertem *t*-Laut und einem irrtümlich zugefügten *c* überliefert ist, darf uns nicht in Erstaunen setzen, da uns für beides analoge Fälle in der Einleitung 2 n. 3 und 5 begegneten.

55. *Bassus episcopus a Carpatho.*[1]

Bassus dürfte mit dem auf der Synode von Sirmium I anwesend gewesenen Bassos identisch sein. Es wäre nun die Stadt *Car* zu verifizieren. Weil die Bischofsstadt unsicher ist, legen wir verschiedene Konjekturen vor. Einige Autoren, wie die unten genannten, vermuteten unter Bassos einen Bischof *a Carpatho* (vgl. Basil., Notit. 71: ὁ Καρπάθου νήσων Κυκλάδων; über das Bistum s. Le Quien I 947—948). Eine andere Bischofsstadt, die in Betracht kommen könnte, ist *Carrhae,* Κάῤῥαι (h. Harrân). Diese Stadt Κάῤῥαι wird erwähnt bei Ptol. V 17, 7, ed. Müller I 1010, im Itin. Antonini 192, 4 *(item a Carris Hierapoli),* bei Ammian. Marcell. (*deseri Carras oppidum* XVIII 7, 3, ed. Gardth. I 162, 17; *uenit . . . Carras* XXIII 3, 1, Gardth. I 310, 22, 23); vgl. Thes. ling. lat., Nomina propria s. u. Das Bistum Carrae behandelt Le Quien II 975—978. Als ersten sicher nachweisbaren Bischof führt Le Quien *Barses* an, der von Carrae (361?) nach Edessa übersiedelte. Auch die Peregrinatio Siluiae XX 2 CSEL XXXIX 65, 6 kennt einen Bischof von *Charra.* Ein *uicus Car,* der aber als Bistum nicht nachweisbar ist, lag auf der Straße von Ankyra nach Klaudianopolis (Ramsay, Historical Geography of Asia Minor 20). Eine andere Möglichkeit, den Bischof zu identifizieren, bietet folgende Erwägung. Unter den Orientalen zu Sardika war die Provinz Caria vertreten; weil nun kein Bischofssitz unter den Unterschriften aus dieser Provinz erwähnt ist, könnte Bassos dieser Provinz angehört haben, so daß zu lesen wäre: *Bassus a Caria.* Nichtsdestoweniger scheint uns die Konjektur *a Carpatho* am ehesten annehmbar und dies aus verschiedenen Gründen. Karpathos ist schon ziemlich früh als Bistum nachgewiesen; die Kykladeninseln waren auf der Synode vertreten; die Form *a Car* erklärt sich paläographisch leicht aus einer Auslassung. Den Namen der Bischöfe ist nämlich die Formel beigefügt: *opto*

[1] *Carpatho* Hardouin Coleti Mansi *car* A.

uos in domino ualere. Indem nun ein Kopist statt *a Carpato opto* las *a Car opto,* entstand die überlieferte Form des Städtenamens.

56. *Narcissus episcopus ab Irenopoli.*[1]

Le Quien II 83 sq glaubte, Narkissos sei Bischof von Amphipolis in Makedonien gewesen. Tatsächlich war er Bischof von Eirenopolis; Sozomenos berichtet in seiner Kirchengeschichte, Νάρκισσος ὁ Εἰρηνοπόλεως ἐπίσκοπος sei zu Sardika anwesend gewesen (H. e. III 12, 260). Die Bischofsstadt Eirenopolis wurde auch Neronias genannt: ὁ Νερωνιάδος Νάρκισσος· Κιλικίας δὲ τῆς δευτέρας ὁ Νερωνιάς ἐστι πόλις, ἣν νῦν Εἰρηνούπολιν ὀνομάζομεν Theod., H. e. I 7, 41; vgl. Socr., H. e. II 26, 267. Im Synodalschreiben der Okzidentalen bei Athan., Apol. c. Arian. 48 MSG XXV 333 A wird der Bischof Νάρκισσος ὁ ἀπὸ Νερωνιάδος τῆς Κιλικίας genannt, während im lateinischen Verzeichnis der Väter von Nikaia (325) der Bischof wieder *Narcissus de Irenopoli* genannt wird (Patres Nic. III 92). Ebenso wird er im lateinischen Text des sardikensischen Synodalschreibens *Narcissus a Neroniade Ciliciae* genannt (m II 7, 1288 B), dagegen im Verzeichnis der *Nomina haereticorum* in den Coll. antiar. Par. finden wir wieder *Irenopolis* als Bischofssitz angegeben: *Narcissus ab Irenopoli* (m II 14, 1292 C). Soz., H. e. IV 8, 331 nennt den Bischof einfach Νάρκισσος ὁ Κίλιξ, während er ihn H. e. III 12, 260, wie wir eben sahen, als Νάρκισσος ὁ Εἰρηνοπόλεως ἐπίσκοπος bezeichnet. Narkissos war einer der Hauptgegner im Kampfe gegen Athanasios. S. über ihn Le Quien II 897—899 (Bistum 897—900); DCB IV 3 f (3).

57. *Ambracius*[2] *episcopus a Mileto.*[3]

Le Quien erwähnt den Bischof I 919 (Bistum 917—920). Milet in Karien war schon zu Nikaia (325) durch *Eusebius* (Patres Nic. II 171) vertreten.

58. *Lucius episcopus ab Antinoo.*[4]

Im Breuiarium Melitianum wird Λούκιος ἐν Ἀντινόου angeführt (Athan., Apol. c. Arian. 71 MSG XXV 376 A). Antinoos (= Antinoopolis) lag in Mittelägypten am Nil und wurde später,

[1] *Irenopoli* coni. m *anapoli* A *Amphipoli* Le Quien. — [2] *embracius* A. — [3] *ami lecto* (*i* del.) A *ab Lecto* T, (*ab Milecto* m 2) C. — [4] *Antinoo* Hardouin Coleti Mansi *babtino* A.

wohl auch zu unserer Zeit, zur Thebais gerechnet. L. ist erwähnt bei Le Quien II 593 (Bistum 593—594); DCB III 753 (7).

59. *Nonnius episcopus a Laudocia.*

Zu Nikaia (325) waren anwesend *Theodotus Laudiciae Syriae* (Patres Nic. III 52) und *Nunecius Laodiciae Frygiae* (Patres Nic. III 135). Unser Nonnios scheint mit letzterem identisch zu sein. In den Hss heißt dieser *nonechios*, *nunechios*, *nonichius*, *nunecisius*, *noneius*, *nonneus* (p. 36 sq). Nach Athan., Apol. c. Arian. 79 MSG XXV 392 C war zu Tyros (335) ein Bischof Νόννος anwesend. Die Form *Laudocia* findet sich auch häufiger in den Hss der Patres Nic. p. 36 sq. Nonnios wird erwähnt bei Le Quien I 795 (Bistum 791—798); W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 1, 79.

60. *Pantagatus episcopus ab Attalia.*[1]

Da die Bischofsstadt Gabula bereits durch *Seuerus* vertreten war (s. n. 71), so dürfte die Konjektur, Pantagathos habe dem Bistum *Attalia* angehört haben, berechtigt sein. Das Anfangs-*a* wurde von den Kopisten leicht als Präposition angesehen. Es gab nun zwei Bischofsstädte, namens Attalia: Ἀτταλεία (h. Serdjikli bei Ak-hissar) in Lydien (Basil., Notit. 178; Ἀτταλία Hierocl. 670, 5) und Ἀτταλεία (h. Adalia) in Pamphylien (Basil., Notit. 438, Ἀτταλία Hierocl. 679, 5). Basil., Notit. 199 nennt noch einen Bischof ὁ Γάλλου ἤτοι Λόφων in Bithynien. Gleichwohl möchte auch ich mich für eine der beiden Städte Attalia entscheiden und zwar für Attalia in Lydien, als der bedeutenderen Stadt. Über das lydische Bistum vgl. auch Ramsay, Asia minor, Carte p. 120.

61. *Flaccus episcopus ab Ieropoli.*

Flaccus Hierapoli aus Phrygien war schon zu Nikaia (325) anwesend (Patres Nic. IV 133). Fl. erwähnt bei Le Quien I 834 (Bistum 831—838); Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 120.

62. *Sisinnius*[2] *episcopus a Perge.*

Sysimius des Cod. *A* ist wohl zu ändern in *Sisinnius*. Unter den Schülern des Areios, die von Alexandros verurteilt

---

[1] *ab Attalia* Hardouin Coleti Mansi *a gallias* A *a Gallia* Binius Ed' regia *a Gallatia* coni. m. — [2] *Sisinnius* m *sysimius* A.

wurden, nennt Athan., Hist. Arian. 71 MSG XXV 777 D: ἐν Λιβύῃ Σισίννιος. Perge in Pamphylien war zu Nikaia (325) durch *Callicles* vertreten (Patres Nic. III 155).

63. *Diogenes episcopus.*

64. *Cresconius episcopus.*

65. *Nestorius episcopus.*

66. *Ammonius*[1] *episcopus.*

67. *Eugenius episcopus.*

Auf der Synode von Antiocheia (355) war der arianische Bischof Εὐγένιος ὁ Νικαιεύς aus Bithynien, ein Gegner des Athanasios, anwesend (Soz., H. e. IV 8, 331). Das Schreiben, das Georgios von Laodikeia im Jahre 358 an einige orientalische Bischöfe behufs Berufung einer Synode richtete, adressierte er auch an Eugenios von Nikaia (Soz., H. e. IV 13, 350). Über diesen Eugenios s. Le Quien I 641 sq (Bistum 639—656); DCB II 271 (8). Unser Eugenios dürfte mit ihm identisch sein.

68. *Antonius episcopus a Bosra.*[2]

In Frage könnten kommen die Bistümer Bosra (Bostra) in Arabien, das zu Nikaia (325) durch *Nicomacus Bostra* (Patres Nic. IV 69) vertreten war, Γέρμη in Hellespont (Basil., Notit. 149, Γέρμαι Hierocl. 663, 2), Gerasa bzw. Γέρασα in Arabien (Georg. Cypr. 1063; Gams 453). Sokrates erwähnt H. e. VII 31, 803 für spätere Zeit einen Ἀντώνιος ἐπίσκοπος ἐν Γέρμῃ πόλει τοῦ Ἑλλησπόντου, der c. 429 eines gewaltsamen Todes starb. Paläographisch empfiehlt sich am ehesten Bosra. In der Einleitung wurde bereits gezeigt, daß Verwechslungen von *o* und *u* in *A* häufiger vorkommen. Über das Bistum Bostra s. Le Quien II 853—860.

69. *Demofilus*[3] *episcopus a Beroe.*[4]

Demophilos muß Bischof von Beroia in Thrakien gewesen sein. Beroia in Makedonien war auf der orthodoxen Synode vertreten (s. oben I 56). Zudem ist ein Demophilos von Beroia in Thrakien für die Zeit des Exils des Papstes Liberius be-

---

[1] *emmonius* A. — [2] *Bosra* Feder *gusra* AT *Gusia* Cf plerique Editores. — [3] *demofilius* A. — [4] *ab iooe* (*a Cooe* m 2) C *a Cooe* Binius Ed. regia Labbe.

zeugt. (S. Studien zu Hilarius I 173.) Über diesen Demophilos wurde zu Rimini 359 die Absetzung ausgesprochen, aber, wie es scheint, ohne die tatsächliche Absetzung nach sich zu ziehen. Nach dem Tode des Eudoxios von Konstantinopel 370 wurde er zum Bischof dieser Stadt gewählt, von dort aber wieder 380 vertrieben. Er kehrte wahrscheinlich nach Beroia zurück und starb 386. Über ihn s. Le Quien I 1165 (Bistum 1165—1168); DCB I 812—813; Chevalier 1167.

70. *Euticius episcopus a Filippopoli.*

Es gab zwei Bistümer namens Φιλιπποὐπολις, eines in Thrakien (Basil., Notit. 35, 470) und das andere in Arabien (Georg. Cypr. 1069). Le Quien schreibt — und wohl mit Recht — unseren Bischof der Stadt in Thrakien zu (I 1156; Bistum 1155—1162), ebenso DCB II 413 (9).

71. *Seuerus episcopus a Gabula.*[1]

Le Quien erwähnt *Seuerus* zweimal, einmal als zum Bistum Gabba in Syrien gehörig (II 787), das anderemal als zum Bistum Gabala in Syrien gehörig (II 797). Zu Nikaia (325) war Gabala vertreten durch *Zoilus* (Patres Nic. III 60). Zu Nikaia war auch ein *Bassones Gabulensis*, ebenfalls aus Syria Coele, anwesend (Patres Nic. II 71). Gabula lag nach Procop., De aedif. II 9, ed. Bonn. III 235, 20 am Euphrat in der Nähe von Neokaisareia. In den späteren Notitiae episcoporum fehlt der Name Gabula. Dagegen findet die Stadt Erwähnung im Itin. Burdigal. 582, 6 CSEL XXXIX 18, 5. *Seuerus* ist nach Cod. *A* dieser Stadt Gabula zuzuweisen.

72. *Thimotheus episcopus ab Ancialo.*[2]

Basil., Notit. 59 führt die Bischofsstadt Ἀγχίαλος unter der ἐπαρχία Ῥοδόπης an, der ältere Hierokles nennt die Stadt Ἀχίαλος unter der ἐπαρχία Ἡμιμόντου (635, 11). Entsprechend dem griechischen Namen Ἀγχίαλος hieß die Stadt im Lateinischen gewöhnlich *Anchialus* (so Ouid., Trist. I 10, 36; Cod. Just. V 51, 11; VI 50, 17) oder *Anchialos* (*Mela*, Chorogr. II 22, ed. Parthey 38, 12—13; Ammian. Marcell. XXII 8, 43; XXXI 5, 16, ed. Gardth. I 283, 8 und II 245, 29). Plinius

---

[1] *Gabula* Feder *cabula* A Editores *Gabala* Le Quien. — [2] *ab ancylu* A *ab Ancylo* S^2C *ab Anquilo* f.

IV 11, 317 nennt die Stadt *Anchialum*, die meisten Hss des Itin. Antonini 229, 2 *Ancialis*; vgl. Thes. ling. lat. II 25 sq.

73. *Valens episcopus a Mursa.*

Valens von Mursa in Pannonia superior war mit Ursacius von Singidunum in Moesia der Hauptinspirator fast aller Maßnahmen, welche die Gegner des Nicaenum und des Athanasios in der zweiten Hälfte des großen religiösen Kampfes im 4. Jahrhundert unternahmen. Über Valens vgl. Farlati VII 583—588; Hefele I 638 ff, 648, 653 ff, 665, 700, 705, 708, 710, 721; DCB IV 1072 f (4); Chevalier 4616.

NB. Dem Schreiben an Papst Julius fügten die Väter der okzidentalischen Synode die Liste der namentlich verurteilten Bischöfe bei. Diese Liste findet sich Coll. antiar. Par. II 3 (m II 14, 1292 CD) und in den Kanoneshandschriften *ΠNMH'F* (s. Studien zu Hilarius I 24 f).

Item nomina hereticorum:

1. Ursacius a Singiduno (III 8).
2. Valens a Mirsa (II 73).
3. Narcissus ab Irenopoli (II 56).
4. Stefanus ab Anthiocia (II 1).
5. Acacius a Caesarea (II 9).
6. Menofantus ab Efeso (II 4).
7. Georgius a Laudocia (IX 34).

2. Die Zahl der Teilnehmer.[1]

Nach Sabinos' Bericht betrug die Zahl der Orientalen 76 (Socr., H. e. II 20, 230; Soz., H. e. III 12, 261). Die orientalischen Bischöfe selber geben die Zahl der Teilnehmer

---

A = 1—7. ΠNMH^1F = 5. 1. 6. 2. 7. 3. 4.

2 ursasius B^3 SIGIDUNO A singiduo (singuiduone B^3) ΠNMH^1F 3 myrsa $B^1B^2MH^1F$ 4 ieropoli A hieropoli ΠNMH^1F 5 sthefanus B^2B^4 stephanus NMH^1F anthiotia A antiochia B^3H^1 anthiochia F 6 acatius A caesariae B^2 cesarea MH^1F cessaria B^3 7 menofantis B^2 nemofantus B^1M mofantus B^3 effeso N effesso B^3 epheso H^1F 8 laodocia B^1M laodicia $B^2B^3B^4H^1$ laoditia N laocidia F.

---

[1] Vgl. auch Hefele I 539 ff.

ihrer Synode auf 80 an.[1] Diese Zahl dürfte stimmen. In der Unterschriftenliste der Coll. antiar. Par. sind 73 Teilnehmer aufgeführt, und wenn auch die beiden *Eusebius a Pergamo* in n. 27 und 43 dieselbe Person sein sollten, bleiben immerhin noch 72 Namen. Einige Provinzen, welche nach den unten mitgeteilten Provinzenverzeichnissen auf der Synode sicher vertreten waren, lassen sich in der Unterschriftenliste der Coll. antiar. Par. nicht nachweisen. Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß mehrere Bischöfe ohne Angabe ihres Sitzes angeführt sind. Aus dem Synodalschreiben der Orientalen erfahren wir ferner, daß die Bischöfe Maris von Chalkedon, Theodoros von Herakleia, Makedonios von Mopsuestia, Valens von Mursa, Ursacius von Singidunum zu Sardika anwesend waren. Die Eusebianer berichten nämlich in ihrem Schreiben: von den 6 Bischöfen, welche als Teilnehmer der Untersuchungskommission von Tyros aus in die Mareotis gesandt worden waren, seien zu Sardika 5 anwesend gewesen[2] (Theognis von Nikaia, der sechste Gesandte, war bereits gestorben).[3] Da nun die Namen von Maris und Ursacius in der Liste der Unterschriften fehlen, so müssen sie den 72 bzw. 73 zugezählt werden. Es wären somit von den Teilnehmern der orientalischen Synode nur gegen 5 Namen unbekannt.

3. Alphabetische Liste der Teilnehmer.

(9) Acacius a Caesarea (Palaestinae).
(46) Adamantius a Cio (Bithyniae).
(54) Agapius a Theno (Cycladum insul.).
(57) Ambracius a Mileto (Asiae).
(66) Ammonius.
(68) Antonius a Bosra (Arabiae).
(16) Antonius a Docimio (Phrygiae).
(15) Antonius a Zeumate (Syriae).
(23) Basilius ab Anquira (Galatiae).
(55) Bassus a Carpatho (Cycladum insul.).
(29) Bitinicus a Zelis (Helenoponti).
(42) Callinicus a Pelusio (Aegypti).
(32) Cartherius ab Aspona (Galatiae).
(64) Cresconius.
(13) Cyrotus a Roso (Ciliciae).
(69) Demofilus a Beroe (Thraciae).
(17) Dianius a Caesarea (Cappadociae).
(63) Diogenes.
(20) Dionisius ab Alexandria (Ciliciae).
(30) Dominius a †Polidiane (Phoenices).

[1] Coll. antiar. Par. Ser. 1 IV 1 (m III 16, 1315 F). — [2] Coll. antiar Par. Ser. 1 IV 1 (m III 18, 1316 E). — [3] Vgl. Coll. antiar. Par. Ser 1 IV 1 m III 18, 1316 E).

(47) Edesius a Coo (insul.).
(41) Eudemon Thaneos (Aegypti).
(53) Eudemon.
(19) Eudoxius a Germanicia (Syriae Coeles).
(67) Eugenius (†Nicaeae Bithyniae).
(14) Eugeus a Lisinia (Pisidiae).
(6) Eulalius ab Amasia (Helenoponti).
(22) Eusebius ab Dorilaio (Phrygiae).
(37) Eusebius a Magnesia (Asiae).
(27) Eusebius a Pergamo (Asiae).
(43) Eusebius a Pergamo (†Thraciae).
(25) Eustatius ab Epiphania (Syriae Coeles).
(70) Euticius a Filippopoli (Thraciae).
(35) Filetus a Cratia (Bithyniae).
(33) Filetus a Juliopoli (Galatiae).
(61) Flaccus ab Ieropoli (Phrygiae).
(51) Florentius ab Ancyra (Lydiae).
(3) Gerontius Raphaniae (Syriae Coeles).
(52) Isaac a Leto (Aegypti).
Ischyras, s. Squirius.
Ision, s. Sion.
(44) Leucadas ab Ilio (Hellesponti).
(58) Lucius ab Antinoo (Thebaidis).
(21) Machedonius a Berito (Phoenices).
(7) Machedonius a Mopsuestia (Ciliciae).
(12) Marcus ab Aretusa (Syriae Coeles).
(4) Menofantus ab Epheso (Asiae).
(56) Narcissus ab Irenopoli (Ciliciae).
(65) Nestorius.
(45) Niconius a Troade (Hellesponti).
(59) Nonnius a Laudocia (Phrygiae).
(2) Olympius Doliceus (Syriae Coeles).
(26) Pancratius a Pernaso (Cappadociae).
(60) Pantagatus ab Attalia (Lydiae).
(5) Paulus.
Philetus, s. Filetus.
(39) Pison ab Adanis (Ciliciae).
(31) Pison a †Trocnada (Galatiae).
(24) Prohaeresius a Sinopa (Helenoponti).
(11) Quintianus a Gaza (Palaestinae).
(38) Quirius a Filadelfia (Lydiae).
(28) Sabinianus a Chadimena (Phrygiae).
(71) Seuerus a Gabula (Syriae Coeles).
(49) Sion ab Athribi (Aegypti).
(62) Sisinnius a Perge (Pamphyliae).
(34) Squirius a Mareota (Aegypti).
(1) Stephanus Antiochiae (Syriae Coeles).
(8) Thelafius a Calchedonia (Syriae Coeles).
(10) Theodorus ab Heraclia (Europae).
(48) Theodulus a Neocaesarea (Ponti Polem.).
(50) Theogenes a Licia (Pisidiae).
(36) Timasarcus.
(72) Thimotheus ab Ancialo (Haemimonti).
(40) Thimotheus.
(73) Valens a Mursa (Pannoniae).
(18) Vitalis a Tyro (Phoenices).

4. Die vertretenen Provinzen.

Eine ähnliche Untersuchung, wie wir sie bezüglich der Namen und der Zahl der auf der okzidentalischen Synode vertretenen Provinzen angestellt haben, soll im Folgenden Namen und Zahl der Provinzen prüfen, denen die auf der orientalischen Synode anwesenden Bischöfe angehörten. Erst lassen wir die Liste, welche in der Adresse des Synodalschreibens erhalten ist, sowie das aus den Unterschriften der Coll. antiar. Par. her-

gestellte Verzeichnis folgen. Dann fügen wir einige andere erhaltene Verzeichnisse an und endlich stellen wir eine alphabetische Tabelle der verschiedenen Listen zusammen, um so einen Vergleich besser zu ermöglichen und die entsprechenden Resultate besser erschließen zu können.

1. Die Listen nach Cod. *A*.

a. Die Adresse des Synodalschreibens.

episcopi, qui a diuersis Orientalium ⟨partium⟩ prouinciis, id est, prouincia Thebaida et ex prouincia Palestina, Arabia, Foenice,[1] *Syria, Mesopotamia, Cilicia, Galatia, Isauria,*[2] *Cappadotia,*[3] *Ponto, Bitinia,*[4] *Pamphilia, Paflagonia,*[5] *Caria, Frigia, Pisidia, et ex insulis Cicladum,*[6] *Lidia,*[7] *Asia,*[8] *Europa,*[9] *Hellesponto,*[10] *Tracia,*[11] *Emimonto,*[12] *ad ciuitatem Serdicam congregati concilium celebrauimus, in domino aeterna salus.*

b. Die Unterschriften.

Aegyptus (34, 41, 42, 49, 52), Arabia (68), Asia (4, 27, 37, 47, 57), Bithynia (35, 46, † 67), Cappadocia (17, 26), Cilicia (7, 13, 20, 39, 56), Cyclades insulae (54, 55), Europa (10), Galatia (23, † 31, 32, 33), Haemimontus (72), Hellespontus (44, 45), Lydia (38, 51, 60), Palaestina (9, 11), Pamphylia (62), Pannoniae (73), Phoenice (18, 21, † 30), Phrygiae (16, 22, 28, 59, 61), Pisidia (14, 50), Pontus (6, 24, 29, 48), Syria Coele (1, 2, 3, 8, 12, 15, 19, 25, 71), Thebais (58), Thracia († 43, 69, 70).

2. Die Listen.

Von anderen Provinzenverzeichnissen sind uns noch folgende erhalten: in der Prothesis zum Symbolum der Orientalen, bei Hilarius, De synodis 33, m 1172 B, im Cod. Veron. LX f. 79ʳ, im Cod. Par. syr. 62 f. 185ʳ und bei Vigilius Tapsensis, C. Eutychem 5 MSL LXII, 136 C. Letzterer hält die Liste der orientalischen Synode, die er tatsächlich anführt, irrtümlich für die Liste der Synode von Sardika einfachhin.

a. des Hilariu.

Sancta synodus in Serdica congregata ex diuersis prouinciis Orientalium partium Thebaida, Aegypto, Palaestina, Arabia, Phoenice, Syria Coele, Mesopotamia, Cilicia, Cappadocia, Ponto, Paphlagonia, Galatia, Bithynia, Hellesponto, Asia, Phrygiis duabus, Pisidia, Cycladum insularum, Pamphylia, Caria, Lydia, Europa, Thracia, Emimonto, Mysia,[13] *Pannoniis duabus.*

---

[1] *finicae* A. — [2] *pisauria* A. — [3] post *cappadotia* rep. *gallacia* A. — [4] *uitinia* A. — [5] *peflagonia* A. — [6] *cicladon* A. — [7] *lidiae* A. — [8] *asiae* A. — [9] *europe* A. — [10] *hellespontu* A. — [11] *trachiae* A. — [12] *emimontu* A. — [13] = *Moesia.*

b. des Cod. Veron.

Sancta synodus congregata est Sardicae ex diuersis prouinciis de partibus Orientis, Thebaidis, Egypti, Palaestinae, Phoenices, Syriae Coeles,[1] *Mesopotamiae, Ciliciae, Cappadociae, Ponti, Paphlagoniae,*[2] *Galatiae, Phrygiae, Bithyniae, Ellesponti,*[3] *Asiae, Pisidiae, Insularum, Pamphyliae, Cariae,*[4] *Lydiae, Europae, Thraciae, Hemimonti,*[5] *Pannoniae, Moesiae, Daciae.*

c. des Cod. Par. syr.

Die Liste des Cod. Par. syr. 62, welche ebenfalls in der Prothesis zum Symbolum steht, geben wir in griechischer Rückübersetzung. Das Verzeichnis stimmt mit dem von Verona der Reihenfolge nach ziemlich überein.

Σύνοδος ἢ ἐν Σαρδικῇ συνηθροίσθη ἐξ ἐπαρχιῶν (τῶν) διαφόρων· ἐκ τῶν τόπων τῆς Ἀνατολῆς, Θηβαΐδος, Αἰγύπτου, Παλαιστίνης, Φοινίκης, Κοίλης Συρίας, Μεσοποταμίας, Κιλικίας, Καππαδοκίας, Πόντου, Παφλαγονίας, Γαλατίας, Βιθυνίας, Ἑλλησπόντου, Ἀσίας, Πισιδίας, Φρυγίας, τῶν Νήσων, Παμφυλίας, Καρίας, Λυδίας, Εὐρώπης, Θράκης, Ἡμιμόντου,[6] Παννωνίας, Μυσίας,[7] Δακίας.

d. des Vigilius Taps.

Das Verzeichnis bei Vigilius Tapsensis lautet folgendermaßen:

Item apud Sardicam omnium prouinciarum Orientis episcopi congregati, id est Thebaida, Palaestina, Phoenice, Mesopotamia, Aegypto, Arabia, Syria, Cilicia, Cappadocia, Ponto, Paphlagonia, Galatia, Bithynia, Hellesponto, Asia, Phrygiis duabus, Pisidia, Cycladum insularum, Pamphylia, Caria, Lydia, Europa, Thracia, Aemimonto, Mysia, Pannoniis duabus.

Es möge nun die vergleichende tabellarische Zusammenstellung der verschiedenen Provinzenlisten folgen.

Die Listen in den Coll. antiar. Par. (= a), bei Hilar., De syn. (= b), im Cod. Veron. (= c), bei Vigilius Taps. (= d).	Die Liste des Cod. Par. syr. 62.	Die Liste nach den Unterschriften.
Aegyptus (om. a)	Αἴγυπτος	Aegyptus
Arabia (om. c)	—	Arabia
Asia	Ἀσία	Asia
Bithynia	Βιθυνία	Bithynia
Cappadocia	Καππαδοκία	Cappadocia
Caria	Καρία	—
Cilicia	Κιλικία	Cilicia
Cycladum insulae	Αἱ Νῆσοι	Cycladum insulae

[1] *coelesiriae* (*iriae* add. m. al. s. X uel XI) W. — [2] *pephlagoniae* W. — [3] *elisponto* W. — [4] *came* W. — [5] *hemimontis* W. — [6] *πόντου* ω. — [7] *ἀμυσίας* ω.

Die Listen in den Coll. antiar. Par. (= a). bei Hilar. De syn. (= b), im Cod. Veron. (= c), bei Vigilius Taps. (= d).	Die Liste des Cod. Par. syr. 62.	Die Liste nach den Unterschriften.
Dacia (om. a, b, d)	Δακία	—
Emimontus	Ἡμίμοντος	Haemimontus
Europa	Εὐρώπη	Europa
Galatia	Γαλατία	Galatia
Hellespontus	Ἑλλήσποντος	Hellespontus
Isauria (om. b, c, d)	—	—
Lydia	Λυδία	Lydia
Mesopotamia	Μεσοποταμία	—
Moesia (om. a)	Μυσία	—
Palaestina	Παλαιστίνη	Palaestina
Pamphylia	Παμφυλία	Pamphylia
Pannoniae duae (om. a, *duae* om. c)	Παννονία	Pannoniae
Paphlagonia	Παφλογονία	—
Phoenice	Φοινίκη	Phoenice
Phrygia (*Phrygiae duae* b, d)	Φρυγία	Phrygiae
Pisidia	Πισιδία	Pisidia
Pontus	Πόντος	Pontus
Syria Coele (*Coele* om. a, d)	Κοίλη Συρία	Syria Coele
Thebais	Θηβαίς	Thebais
Thracia	Θράκη	Thracia

Ein Vergleich obenstehender Listen legt folgende Bemerkungen nahe:

1. Hilarius, De syn. führt 28 Provinzen auf, darunter die *Pannoniae duae* und die *Phrygiae duae.* Vigilius Tapsensis hat dieselbe Liste wie Hilarius, nur in anderer Ordnung. Daß in der Tat zur Zeit des Konzils von Sardika zwei prouinciae Phrygiae existiert haben, beweist auch eine Bemerkung des Gelasios von Kyzikos in seiner Historia Concilii Nic. II 36 MSG LXXXV 1344 B. In dieser kurz nach 477 verfaßten Schrift berichtet er nämlich, daß Nunechios von Laodikeia beauftragt worden sei, die Beschlüsse des Konzils von Nikaia den Kirchen in Φρυγία πρώτη und δευτέρα mitzuteilen. Wenn Gelasios die zwei phrygischen Provinzen, die zu seiner Zeit Φρυγία καπατιανή und σαλουταρία hießen, πρώτη und δευτέρα nennt, so liegt der Grund darin, daß er aus einer Quelle schöpfte, die Nunechios gleichzeitig war. Diese Quelle waren wahrscheinlich

die Akten des Konzils selber, wie auch andere Namensbezeichnungen, z. B. *Διοσπόντος* für *Ἑλενόποντος* nahelegen. Vgl. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 1, 80. Ferner darf es als Tatsache betrachtet werden, daß denjenigen Bischöfen, welche den Auftrag der Mitteilung der Konzilsbeschlüsse an die Provinzen erhielten, der Auftrag für mehrere Provinzen zuteil wurde (Belegstellen s. ebenda Anm. 1). Auch der Laterculus Veronensis kennt die beiden *Phrygiae prima* und *secunda*.

Für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts sind die Zeugnisse für die Existenz der beiden Phrygiae noch klarer. Gegen 365 richteten Valentinianus, Valens und Gratianus ein Schreiben an die Bischöfe von Asien, Phrygien und Καροφρυγία πακατιανή in der Asiana Dioecesis (Theod., H. e. IV 8, 309 sqq). Die *Phrygia pacatiana* wird ferner erwähnt für das Jahr 396 im Cod. Theod. XI 23, 3 (30. Juni). Der *Phrygia salutaris* geschieht zum ersten Mal Erwähnung in einem Reskript des Konstantius vom 3. Mai 361 an den Senat (Cod. Justin. VII 62, 23; Cod. Theod. I 6, 1), ferner für 366 im Chron. Pasch. und in den Consularia Constantinopol. (MGH, Auct. ant. IX 241).

2. Im Cod. Veron. LX fehlen — mit De synodis verglichen — *Arabia*, eine Provinz *Phrygia*; eine Provinz ist aber mehr vorhanden, nämlich *Dacia*.

3. In der Liste der Coll. antiar. Par. fehlen die Provinzen *Aegyptus*, *Moesia*, die zwei *Pannoniae*, eine Provinz *Phrygia*; dagegen weist sie eine Provinz auf, die bei Hilarius nicht angeführt ist, nämlich *Isauria*.

4. Die Liste des Cod. syr. 62 stimmt der Reihenfolge nach mit der hilarianischen überein, es fehlt in ihr aber Ἀραβία und sie kennt Φρυγία und Παννονία nur im Singular, sie weist dagegen die Provinz Δακία auf. Somit kommt sie inhaltlich der Veroneser Liste am nächsten.

5. Die Provinz, die bei Hilarius, De syn. und bei Vigilius Tapsensis *Mysia* heißt, kann wegen der sie in den Listen umgebenden Provinzen keine andere als die *Moesia* sein. Das lateinische *Mysia* entstand aus der Ubersetzung der griechischen Μυσία. Dieser Name bedeutet sowohl die Mysia als die Moesia.

6. Nach den erhaltenen Listen waren also im ganzen 30 Provinzen vertreten.

7. Die Tatsache, daß um die Zeit des Konzils *Hellespontus* ausdrücklich als Provinz existierte, findet ihre Bestätigung durch eine Inschrift im CIL VI 1683. Es wird dort nämlich von *Anicius Paulinus,* der vorher Präfekt in Rom (334) und vielleicht noch früher *proconsul Asiae et Hellesponti* gewesen war (l. c. 1682), gesagt: *proconsuli Asiae et Hellesponti consuli ordinario.*[1]

8. Auffallend ist es, daß Lykien nicht als gesonderte Provinz genannt wird. Nach Cod. Theod. XIII 10, 2 (1. Juni 313) war Lykien mit Pamphylien noch um 313 vereinigt. Zu Nikaia (325) scheinen beide Provinzen schon getrennt gewesen zu sein. Sicher bildete i. J. 358 Lykien eine eigene Provinz; denn einerseits schrieb Hilarius in diesem Jahre: *nam absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex maiore parte Asianae decem prouinciae, intra quas consisto, uere deum nesciunt* (De syn. 63, 1186 D) und andrerseits zählte man am Ende des 4. Jahrhunderts, nachdem 373 Lykaonien zu den asiatischen Provinzen hinzugetreten war, deren 11.[2]

9. Die Provinz Helenopontos, welche durch die Bischöfe von Sinopa und Amasias vertreten war, wird nur unter dem Allgemeinbegriff *Pontus* bezeichnet.

NB. Hier mögen noch einige Bemerkungen über die Provinzenliste, die Hilarius in der Adresse des Lib. de synodis (m 1149 sq) bringt, Platz finden. Hilarius zählt folgende Provinzen auf: *Germania prima, Germania secunda, prima Belgica, Belgica secunda, Lugdunensis prima, Lugdunensis secunda, Aquitanica, Nouempopulana, Narbonensis, Britanniae.* Da der Laterculus Veronensis je zwei *prouinciae Aquitanicae* und *Narbonenses* anführt, hielt man die Existenz derselben für den Beginn des 4. Jahrhunderts für gesichert, ohne zu bedenken, daß die Titel *uicarius quinque prouinciarum* oder *rationalis quinque prouinciarum* voraussetzen, daß die *dioecesis Lugdunensis* einst nur 5 und nicht 7 Provinzen hatte; vgl. *Duchesne* in Mélanges Graux 140. Hilarius' Zeugnis bestätigt also den Wert dieser Titel noch für das Jahr 358. Die zwei Pro-

---

[1] Vgl. Duchesne in Mélanges Graux 135 sq. — [2] Vgl. ebd. 136.

vinzen *Aquitaniae* sind zum ersten Mal beglaubigt im Breuiarium Rufi Festi (369) VI 4, ed. Wagener 4, 21, die zwei *Narbonenses* in den Akten des Konzils von Aquileja (381) (Mansi III 615). Die Liste des Hilarius ist zwar unvollständig, weil er nur den Bischöfen schrieb, die ihm zuvor selbst geschrieben hatten, d. h. den Bischöfen, die vom Einfluß des Bischofs Saturninus von Arles unberührt geblieben waren. Deshalb fehlt bei ihm die *prouincia Viennensis*. Aber diese Unvollständigkeit betrifft in keiner Weise die Provinzen *Aquitania* und *Narbonensis*, welche — wären sie in zwei geteilt gewesen — von Hilarius als solche notwendig hätten erwähnt werden müssen.

Zur Vergleichung der hilarianischen Provinzenliste bietet sich das Verzeichnis des Ammianus Marcellinus XV 11, 7 sqq, ed. Gardth. I 72 sq und das des Festus VI 4, ed. Wagener 4, 19 sqq. Obgleich Ammianus später (c. 390) schrieb als Festus (369), liegt doch seiner Aufzählung der Provinzen eine ältere Liste zugrunde als die bei Festus ist. Zwar haben beide nur eine narbonensische Provinz, aber Festus hat bereits zwei Aquitanien, Ammianus nur eines. Festus erwähnt die Provinzen *Maxima Sequanorum* und *Alpes Maritimae*, die beide bei Ammianus nur angedeutet sind. Die Liste des Hilarius deckt sich, was die Reihenfolge angeht, auffallend mit der des Ammianus.

Hilarius.	Ammianus Marcellinus.	Rufus Festus.
Germania prima	Germania secunda	Germaniae duae
Germania secunda	Germania prima	
Belgica prima	Belgica prima	Belgicae duae
Belgica secunda	Belgica secunda	
	apud Sequanos	Maxima Sequanorum
Lugdunensis prima	Lugdunensis prima	Lugdunenses duae
Lugdunensis secunda	Lugdunensis secunda	
	Alpes Graiae et Poeninae	Alpes Graiae
Aquitanica	Aquitania	Aquitaniae duae
Nouempopulana	Nouempopuli	Nouempopulana
Narbonensis	Narbonensis	Narbonensis
	Viennensis	Viennensis
	his prope Salluuii h. e. Alpes maritimae	Alpes maritimae

III. Die Teilnehmer der Synode von Sirmium I (351).

Die Namen dieser Teilnehmer sind im textus narratiuus zum Liberiusbrief *Pro deifico timore* = Coll. antiar. Par. Ser. 2 VII 9 (m VI 7, 1337 B sq) erhalten. In den Studien zu Hilarius I 169 wurde bereits bemerkt, daß die mitgeteilten Namen nur die Synode von Sirmium I 351 betreffen können.

1. *Narchissus.* Gemeint ist Narkissos, Bischof von Neronias oder Eirenopolis in Kilikien. Über ihn s. oben II 56.

2. *Theodorus.* Er war Bischof zu Herakleia in Europa. Über ihn s. oben II 10.

3. *Basilius.* Es ist der bekannte Bischof von Ankyra in Galatien. Über ihn s. oben II 23.

4. *Eudoxius.*[1] Sein Bistum war Germanikeia in Koilesyrien. Über ihn s. oben II 19.

5. *Demofilus.*[2] Gemeint ist der Bischof von Beroia in Thrakien. Über ihn s. oben II 69.

6. *Cecropius.*[3] Kekropios hatte erst den Bischofsstuhl von Laodikeia in Phrygien inne. Konstantius erhob ihn i. J. 351 zum Bischof von Nikomedeia in Bithynien (Athan. Hist. Arian. 74 MSG XXV 784 B). Athanasios urteilt strenge über ihn: er habe seine Erhebung ebenso wie Auxentius von Mailand und Epictetus von Centumcellae den Umtrieben gegen die Orthodoxen zu verdanken (Ep. ad episc. Aegypti et Libyae 7 MSG XXV 553 B). Seinen bekannten Einladungsbrief v. J. 358 sandte Georgios von Laodikeia auch Kekropios zu (Soz., H. e. IV 13, 350). Beim Erdbeben vom August des J. 358 fand auch Kekropios den Tod in Nikomedeia (Soz., H. e. IV 16, 360). S. über ihn Le Quien I 586 sq (Bistum 581—598); DCB I 429 f.

7. *Siluanus.*[4] Er war 351 Bischof von Tarsos und gehörte später zur Partei der Basilianer. 358 nahm er teil an der Synode von Ankyra, 359 beteiligte er sich in hervorragender Weise an den Verhandlungen der Synode von Seleukeia (Socr., H. e. II 39, 340), ging mit den anderen Legaten Ende 359 nach Konstantinopel (Coll. antiar. Par. Ser. 2 VIII 1 [m X 1349 B]; Theod., H. e. II 27, 217), wurde hier 360 von den

[1] *eudosius* A. — [2] *demofilus* AFH. — [3] *cecorpius* FH. — [4] *silbanus* A.

Akakianern abgesetzt (Theod., H. e. II 27, 223) und starb gegen 373. S. über Silvanos Le Quien II 872 (Bistum 869—876); Hefele 712, 719 ff, 725; DCB IV 669 (6).

8. *Ursacius.*[1] Es ist der bekannte Bischof von Singidunum in Mösien. Vgl. über ihn Le Quien II 313—316 (Bistum 313—316); Farlati VII 606 sq; DCB IV 1067 (1); Hefele I 638 ff, 648, 653 ff, 665, 700 ff; Chevalier 4605.

9. *Valens.* Es ist der bekannte Bischof von Mursa in Pannonia superior. S. oben II 73.

10. *Euagrius.* Ein Εὐάγριος ἐπίσκοπος Μιτυλήνης τῶν νήσων war Subskribent des akakianischen Formulars auf der Synode von Seleukeia v. J. 359 (Epiphan., Haer. LXXIII 26 MSG XLII 453 B). Sokrates erwähnt ihn unter den von der Synode Abgesetzten (H. e. II 40, 351). S. über ihn Le Quien I 955 (Bistum 953—962); DCB II 419 (2). Einen anderen akakianischen Bischof Εὐάγριος Σικελῶν treffen wir bei Socr., H. e. III 25, 464.

11. *Hireneus.*[2] Es dürfte der Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος Τριπόλεως τῆς Φοινίκης sein, der bei Epiphan., Haer. LXXIII 26 MSG XLII 453 A als Subskribent des akakianischen Formulars genannt ist. Die Form *Hireneus* begegnet uns auch bei Hieron., Chron. a. A. 2364, ed. Schöne 194 (Cod. Amandinus und Cod. Petauianus Leidensis). Über H. s. Le Quien II 823 (Bistum 821—824); DCB III 280 (5).

12. *Exuperantius.*

13. *Terentianus.*

14. *Bassus.* Es scheint derselbe Bassos zu sein, der auf der orientalischen Synode von Sardika anwesend war und unter dem ein Bischof von Carpathos vermutet wird. S. oben II 55.

15. *Gaudentius.* Es sind 2 Bischöfe dieses Namens aus jener Zeit bekannt: Gaudentius von Naissus in Dakien, der an der okzidentalischen Synode von Sardika teilnahm, und Gaudentius von Rimini (c. 346—360), der als heftiger Gegner der Arianer auftrat (s. über ihn Acta SS, Oct. VI 458 sqq; Ughelli II 412—418; DCB II 611). Keiner von ihnen kann in Betracht kommen.

16. *Machedonius.* Gemeint ist der Bischof von Mopsuestia in Kilikien, der auf der sardikensischen Synode der Orientalen (s. oben II 7) anwesend war.

[1] *arsacius* H¹F. — [2] *hereneus* HF.

17. *Marcus.*[1] Zweifelsohne ist es der bekannte Bischof von Arethusa in Koilesyrien. S. über ihn oben II 12.

18. *Acacius.*[2] Es ist der Bischof von Kaisareia in Palästina. S. oben II 9.

19. *Julius.* Schwerlich ist dieser Julius der Bischof von Thebae heptapylae in Achaia, der an der sardikensischen Synode der Okzidentalen teilnahm (I 22) und der in Cod. *A* auch *Julius* genannt wird.

20. *Surinus.*[3] Der Name *Surinus* scheint aus *Surus* (Belege u. a. im CIL III p. 2636) hervorgegangen zu sein, ähnlich wie Probinus, Rufinus, Ursinus aus Probus, Rufus, Ursus.

21. *Simplicius.*

22. *Junior.*[4] Der Name Junior kam häufiger vor; s. DCB III 535 f. Zu Mailand (355) war auch ein Bischof *Junior* anwesend (Baronius ad. a. 355 n. VI 854 und n. XXII 859).

Alphabetische Liste: Acacius (18), Basilius (3), Bassus (14), Cecropius (6), Demofilus (5), Euagrius (10), Eudoxius (4), Exuperantius (12), Gaudentius (15), Hireneus (11), Julius (19), Junior (22), Machedonius (16), Marcus (17), Narchissus (1), Siluanus (7), Simplicius (21), Surinus (20), Theodorus (2), Terentianus (13), Valens (9), Ursacius (8).

IV. Die Legaten der Synode von Rimini (359).

Sie sind angeführt in den Coll. antiar. Par. Ser. 2 VIII 1 (m X Adresse, 1349 BC).

1. *Ursatius.* Es ist der Bischof von Singidunum. Mit n. 2, 4, 5, 6 auch erwähnt Ser. 1 I (m XI 4, 1355 B).

2. *Valens.* Valens war Bischof von Mursa in Pannonia. Mit n. 3, 4 auch erwähnt Ser. 1 VI (m IX 1347 C in der Adresse; die Namen sind später zugefügt worden).

3. *Migdonius.*[5]

4. *Megasius.*

5. *Gaius.* S. unten VIII 32.

---

[1] *marcus* HF *marthus* A *martius* S¹. — [2] *acticus* A *atticus* S¹HF. — [3] *Seuerinus* Baronius. — [4] *et iunior [requirendum omnes haeretici]* A *et ceteri iuniores, quibus credidit, omnes haeretici* S¹ *et iuniores quibus credidit* HF. — [5] *magdonio* A.

6. *Justinus.* Es ist wohl derselbe Bischof, der unter den Teilnehmern der Synode von Nike (VI 6) unten genannt ist.

7. *Optatus.*

8. *Marcialis.* — Von anderen Legaten werden in den Coll. antiar. Par. noch genannt *Auxentius* Ser. 1 X (m XI 4, 1355 B) und *Epictetus* Ser. 1 VI (m IX 1347 C).

V. Die Legaten der Synode von Seleukeia (359).

18 Legaten werden aufgezählt Coll. antiar. Par. Ser. 2 VIII 1 (m X Adresse 1349 C).

1. *Siluanus.* Es scheint der Bischof von Tarsos zu sein, der uns schon III 7 begegnete.

2. *Sofronius.* Es ist der Bischof von Pompeiopolis in Paphlagonien, den Socr., H. e. II 39, 340 und II 40, 346 (vgl. Soz., H. e. IV 24, 410) erwähnt. Sophronios wurde 360 zu Konstantinopel von den Akakianern abgesetzt. S. über ihn Le Quien I 559 (Bistum 557—560); DCB IV 717 (2); über das Bistum s. auch Ramsay, Asia minor, Carte p. 197.

3. *Neo.* Unser Bischof dürfte derselbe wie Neonas, Bischof von Seleukeia in Isaurien, sein. Bei Liberius (s. unten hinter n. 18) heißt er Νέων. Er wurde ebenfalls zu Konstantinopel abgesetzt. Vgl. Socr., H. e. II 42, 359; Soz., H. e. IV 24, 410 sq. S. über Neonas Le Quien II 1011 sq (Bistum 1011—1016); Tillemont, Mémoires VI (1704), 477, 486, 493.

4. *Erodianus.*

5. *Patritius.*

6. *Helpidius.* Es scheint derselbe Bischof zu sein, den Socr., H. e. II 42, 359 als Ἐλπίδιος Σατάλων τῆς Ἀρμενίας erwähnt, und der zu Konstantinopel 360 abgesetzt wurde.

7. *Theophilus.*[1] Er war erst Bischof von Eleutheropolis in Palästina, nachher — noch vor 359 — Bischof von Castabala in Kilikien. Der religiösen Richtung nach war er eine Zeitlang Semiarianer (Socr., H. e. III 25, 461), später nahm er teil an der Gesandtschaft, die i. J. 386 von Lampsakos aus an Papst Liberius beordert wurde (Socr., H. e. IV 12, 490). Basileios der Große schätzte ihn sehr und schrieb mehrere Briefe

---

[1] *theophilius* A.

an ihn; vgl. Ep. 130, 244, 245 MSG XXXII 564 A, 913 D, 925 AB. S. über Th. Le Quien II 901 (Bistum II 901–903); DCB IV 999 (8).

8. *Theodorus.*

9. *Eumatius.*

10. *Didimion.*

11. *Ecdicius.* Der Bischof scheint Bischof von Pernasos in Kappadokien gewesen zu sein. Auf Pankratios, der auf der orientalischen Synode von Sardika anwesend gewesen war, folgte Hypsios, der nach Basil. M., Ep. 237 MSG XXXII 880 A vertrieben und durch Ekdikios ersetzt wurde.

12. *Arsenius.*

13. *Passinicus.*[1] Ein Bischof Πασίνικος Ζήλων überreichte mit Basileios von Ankyra, Silvanos von Tarsos, Leontios von Komana, Sophronios von Pompeiopolis, Theophilos von Kastabala (s. n. 1, 16, 2, 7) i. J. 363 Kaiser Jovian zu Antiocheia eine Bittschrift (Socr. H. e. III 25, 461). Unser Passinikos ist mit jenem Πασίνικος zweifelsohne identisch. Das Bistum Zela kam bereits II 29 vor.

14. *Valentinus.*

15. *Eucarpius.*

16. *Leontius.* Leontios ist jedenfalls mit dem unter n. 13 erwähnten Leontios von Komana identisch. Es gab zwei Bistümer namens Komana, eines in Kappadokien und eines in Hellenopontos; beide waren schon zu Nikaia (325) vertreten (Patres Nic. V 97, 106). Leontios wird gewöhnlich dem kappadokischen Bistum zugeschrieben; s. Le Quien I 447—450; über das andere Bistum handelt Le Quien I 516—518.

17. *Eortasius.* Es scheint der Bischof von Sardes in Lydien zu sein, der im J. 360 zu Konstantinopel abgesetzt wurde, weil er ohne Zustimmung des Präfekten und der Bischöfe von Lydien Bischof von Sardes geworden sei. Von Lampsakos aus sandte er 366 mit anderen Bischöfen eine Gesandtschaft an Liberius, der in seiner Antwort auch ihn erwähnt. S. über Heortasios von Sardes Le Quien I 861 (Bistum 859—866); DCB II 897.

18. *Macarius.*

---

[1] *passinnicus* A *Passinicus* S[1] *Passumicus* T.

Über die Zahl der Legaten s. Studien zu Hilarus I 111. Theod., H. e. II 27, 217 nennt unter den Abgesandten noch Basileios von Ankyra, Eustathios von Sebaste, Eleusios von Kyzikos. Interessant ist die Beobachtung, daß eine Reihe von diesen Legaten in der Adresse des Antwortschreibens, das Liberus an die makedonianischen Bischöfe i. J. 366 sandte, genannt werden. Sie müssen also an der Synode von Lampsakos (366) teilgenommen haben. In der Adresse des Briefes, den Liberius an die Makedonianer sandte, zählt er u. a. auf: Ἐλπίδιος, Εὐκάρπιος, Ἑορτάσιος, Νέων, Εὐμάθιος, Πασινῖκος, Ἀρσένιος, Διδυμίων, Σιλβανός, Πατρίκιος, Νέων, Ἀρσένιος, Λεόντιος (Socr., H. e. IV 12, 496). — Alphabetische Liste: Arsenius (12), Didimion (10), Ecdicius (11), Eortasius (17), Erodianus (4), Eucarpius (15), Eumatius (9), Helpidius (6), Leontius (16), Macarius (18), Neo (3), Passinicus (13), Patritius (5), Siluanus (1), Sofronius (2), Theodorus (8), Theophilus (7), Valentinus (14).

VI. Die Teilnehmer der Synode von Nike (359).

In den Coll. antiar. Par. Ser. 1 V 3 (m VIII 5, 1346 C) werden 14 Teilnehmer aufgezählt.

1. *Restitutus*[1] *episcopus Carthaginis.* Da er an erster Stelle angeführt wird, hat er vielleicht die Synode von Rimini geleitet. S. über ihn Morcelli, Africa christiana II 256—280; DCB IV 543 (2).

2. *Gregorius.*

3. *Honoratus.*

4. *Arthemius.*[2] Auch *S*[1] weist die Form *Arthemius* auf.

5. *Yginus.*

6. *Justinus.*

7. *Priscus.*

8. *Primus.*

9. *Taurinus,*

10. *Lucius.*

11. *Mustacius.*

12. *Urbanus.*

13. *Honoratus.*

14. *Solutor.*

---

[1] *restutus* A. — [2] *Atheniu*, Tm.

VII. Die Bischöfe im Briefe des Germinius ‚*Vitalis u. c. militantis*‘ (Ende 366).

S. Coll. antiar. Par. Ser. 2 VI (m XV Adresse 1361 B). Da Germinius diesen Brief (etwa Ende Dezember 366) nach seiner Rückkehr zum orthodoxen Glauben schrieb und mit dem Schreiben den Zweck verfolgte, die in der Adresse genannten Bischöfe über sein neues, von den arianischen Führern Valens, Ursacius, Gaius, Paulus beanstandetes Symbolum aufzuklären, so ist von vornherein die Annahme berechtigt, daß die Adressaten zur rechten Gruppe der arianischen Partei gehörten und daß Germinius die Hoffnung hegte, dieselben von der arianischen Lehre abwendig machen zu können. Die Bischöfe hatten sich durch den Präfekturbeamten Vitalis (*militantis in officio sublimis Praefecturae* m 1361 C) gemeinsam an Germinius um Auskunft über sein neues Symbolum gewandt: sie werden also wie Valens, Ursacius und Germinius selber zu den illyrischen Provinzen gehört haben. Burn hat in seinem Werk Niceta of Remesiana (1905) XXXVII sq versucht, die Bischöfe zu verifizieren, aber zu greifbaren Resultaten ist er kaum gelangt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil er die religiöse, d. h. arianische bzw. semiarianische Stellungnahme jener Bischöfe nicht berücksichtigt hat.

1. Rufianus. Burn will in ihm den Bischof Ῥουφινιανός erblicken, an den Athanasios kurz nach der Synode von Alexandreia (362) über die Beschlüsse derselben berichtete (MSG XXVI 1180 sq). Aber abgesehen davon, daß beide Namen verschieden lauten, ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Bischof, an den Athanasios 362 einen von so großem Vertrauen getragenen Brief, wie es der an Ῥουφινιανός gesandte ist, noch um 367 zur arianischen Partei gehörte. Zudem scheinen die Einleitungsworte: σὺ μὲν τὰ υἱῷ ἠγαπημένῳ πρέποντα πρὸς πατέρα γράφεις besser auf einen in engem Verhältnis zu Athanasios stehenden ägyptischen Bischof als auf einen von Alexandreia weitab wohnenden illyrischen Bischof zu passen.

2. Palladius. Burn weist Palladius dem Bistum Ratiaria an der Donau zu, aber ohne irgendeine Begründung dafür anzugeben. Auf der Synode von Aquileja (381) wurden

zwei arianische Bischöfe, namens Palladius und Secundianus abgesetzt; s. die Akten der Synode u. a. bei MSL LXII 433 sqq, Mansi III 599 sqq. Dieser zu Aquileja verurteilte Palladius dürfte mit unserem Palladius identisch sein. In den alten Dokumenten, die über Palladius und Secundianus berichten, ist Palladius stets vor Secundianus genannt. An der Hand dieser Tatsache können wir die Provinzen, denen die beiden Bischöfe angehörten, näher bestimmen. In einem an die Kaiser gerichteten Schreiben, in welchem die Bischöfe der Synode über die Verhandlungen derselben berichten, kommt die Rede auf die arianischen Unruhen in den illyrischen Provinzen; es heißt dann: *per occidentales partes duobus in angulis tantum, hoc est in latere Daciae ripensis ac Moesiae fidei obstrepi videbatur* (MSL XVI 948 A). Des Palladius' Bistum war also offenbar *in latere Daciae ripensis* gelegen, dasjenige des Secundianus in der Moesia, und zwar in der zum Okzident gehörigen Moesia superior. Nun lag gerade an der Grenze der Dacia ripensis nach Moesia hin die Stadt Ratiaria (am Donaufluß), die von Hierokles unter den Städten der Dacia ripensis an erster Stelle angeführt wird: Ραζαρία μετρόπολις (655, 2); s. Näheres über Ratiaria im CIL III p. 1020. Farlati VII 612 führt Ratiaria auch als Bistum an, ohne freilich einen bestimmten Bischof nennen zu können. Das Bistum des Palladius *in latere Daciae ripensis* ist also in der Tat mit großer Wahrscheinlichkeit Ratiaria an der Donau gewesen. Über Secundianus s. Weiteres unten X 17.

3. Seuerinus. Burn möchte diesen Bischof mit Severinus, einem illyrischen Bischof, der neben anderen Bischöfen Ostillyriens nach dem Tode des Acholios von Thessalonike (383) einen Brief des Ambrosius von Mailand erhielt (Ep. 15 MSL XVI 955 sqq) identifizieren. Aber wegen der religiösen Stellungnahme der im Germiniusbrief genannten Bischöfe ist diese Konjektur zurückzuweisen. Eher wäre Severinus mit dem zu Sirmium I (351) anwesend gewesenen Surinus, falls dieser — was aber höchst unwahrscheinlich ist — in Wirklichkeit Severinus geheißen hätte, zu identifizieren (s. oben III 20).

4. Nichas. Kattenbusch (Theolog. Literaturzeitung XXI [1896]) 303 und nach ihm Burn a. a. O. vermuten unter Nichas den in neuerer Zeit viel behandelten Nicetas (Niceas) von Re-

mesiana. Aber gegen diese Identifizierung spricht die schon öfters hervorgehobene Tatsache, daß die im Germiniusbrief genannten Bischöfe Arianer oder Semiarianer waren. Nicetas gehörte aber zu den Verteidigern der orthodoxen Lehre. Zudem liegt der Form *nichas* der griechische Name Νικᾶς zugrunde: κ wurde zu *ch* wie in *macharius* (s. Einleitung 2 n. 3). Ein Beispiel für Verwechslung von *e* und *h* ist in *A* nicht vorhanden.

5. *Heliodorus.* Es kann nicht der bekannte Freund des Hieronymus, der spätere Bischof von Altino (bei Venedig), sein, der 381 an der Synode von Aquileja teilnahm; denn 366 war er noch nicht Bischof und zudem war er kein Semiarianer. Auch der Bischof von Trikka, der Verfasser der Aethiopica, dürfte kaum in Betracht kommen, da Trikka in Thessalien lag, die genannten Bischöfe aber den illyrischen Provinzen anzugehören scheinen.

6. *Romulus.*

7. *Mucianus.*

8. *Stercorius.*

VIII. In den Coll. antiar. Par. und sonst bei Hilarius vereinzelt vorkommende Bischofsnamen.

Der Einfachheit wegen sollen bei den folgenden Namen nur die Seitenzahlen nach der Ausgabe m zitiert werden.

1. *Acacius ex Caesarea Palestinae* m 1288 B; vgl. 1220 D, 1289 C. S. oben II 9.

2. *Alexander episcopus Alexandriae* m 1287 B; vgl. 1289 C, 1331 E. Alexander war der Vorgänger des Athanasios. S. über ihn Le Quien II 398 sq (Bistum 385—512); Hefele I 263, 266, 268 f, 271 f, 446 f; DCB I 79—82; Bibl. hag. 45.

3. *Amfion*[1] *Nicomediae episcopus* m 1307 B. Amphion (Ἀμφίων) wurde Bischof von Nikomedeia in Bithynien nach der Absetzung des Eusebios (Athan., Apol. c. Arian. 7 MSG XXV 261 A; Theod., H. e. I 20, 92). Er ist genannt bei Le Quien I 585 sq (Bistum 581—598). Ein anderer Amphion wird als

[1] *amfioni* A.

Bischof von Epiphaneia in Kilikien erwähnt. Er nahm teil an den Synoden von Ankyra, Neokaisareia, Nikaia (Mansi II 534, 548; Patres Nic. IV 80) und bekämpfte durch seine Schriften die Arianer. Sein Fest fällt im Martyrologium Romanum auf den 12. Juni. Baronius ad a. 325 n. XXXIV und LXXVIII p. 367, 386 identifiziert die beiden Amphion, aber offenbar mit Unrecht. Der Form *Anfion* begegnen wir bei Patres Nic. IV 80, und bei Venantius Fortunatus, Carmin. III 24, 5 (MGH, Auct. ant. IV 74).

4. *Arius ex Palestina*[1] m 1288 D. S. oben I 41.

5. *Arsenius* m 1286 D. Der hier erwähnte Arsenios war Bischof von Hypsala in der Thebais. In den gegen Athanasios gerichteten Kämpfen spielte er eine große Rolle. S. über ihn Le Quien II 599—602 (Bistum 599—602); Studien zu Hilarius I 40 f, 42.

6. *Asclepius Gazae (Asclepas)* m 1284 D; vgl. 1286 B, 1287 E, 1289 B, 1292 A, 1313 B, 1314 AE, 1318 AB, 1319 E. S. über Asklepios oben I 12.

7. *Athanasius episcopus Alexandriae* m 1284 A; vgl. 1221 B sqq; 1246 A, 1282 B, 1284 sqq, 1311 C sqq, 1327 sqq, 1335 sqq. S. oben I 31.

8. *Auxentius Mediolanensis* m 1265 sqq, 1339 C, 1355 B. S. über ihn Chevalier 392.

9. *Basilius*[2] *episcopus Anquiritanus* m 1362 F; vgl. 1203 A, 1289 B, 1360 D. S. oben II 23.

10. *Bassus de Diocleciana ciuitate* m 1317 E. S. oben I 8.

11. *Catulus* m 1364 B. Catulus war ein Anhänger des Germinius aus den illyrischen Provinzen.

12. *Cecilianus*[3] *episcopus Spolitinus*[4] m 1334 A. Papst Liberius schrieb an Caecilian von Spoletium in Umbrien einen Brief über das Verhalten des Vincentius von Capua auf der Synode von Arles (353). S. über Caecilianus Ughelli I 1255; Cappelletti IV 336; Studien zu Hilarius I 107.

13. *Cimatius* m 1322 A. Kymatios war Bischof von Paltos in Koilesyrien: Κυμάτιος Παλτοῦ Κοίλης Συρίας Athan.

---

[1] *palesna* A. — [2] *uasilio* A. — [3] *aelianum* S[1] *helianum* HF. — [4] *spolitanum* HF.

Tom. ad Antioch. 10 MSG XXVI 808 B. Paltos lag im heutigen Bezirk Belde bei Nahr-es-Sîn (Baedeker, Palästina und Syrien[6] 315; vgl. Müller I 961, 6 zu Ptol. V 14, 2). Kymatios erwähnt bei Le Quien II 799 (Bistum 799 sq); DCB I 733.

14. *Cyriacus a Naiso* m 1310 A; vgl. 1321 D. An der zuerst zitierten Stelle findet sich nach Cod. *A* folgender Satz: *namque liber sententiarum extat in ipsum* (sc. Marcellum) *ab episcopis conscriptus: in quo libro etiam isti, qui nunc cum ipso sunt Marcello atque illi fauent, id est, Protogenes Serdicae ciuitatis episcopus et Cyriacusanais in ipsa sententia manu propria conscripserunt.* Vergleicht man mit dieser Stelle die zweite: *Gaudentium autem, et inmemorem decessoris sui Cyriaci,* so ergibt sich, daß in beiden Fällen *Cyriacus* von *Naisus* gemeint ist, welcher der Vorgänger des auf der okzidentalischen Synode von Sardika anwesenden *Gaudentius a Dacia de Naiso* (m II 15, 1293 B) war; vgl. noch Soz., H. e. III 11, 258: τὸν δὲ Γαυδέντιον ὡς ἐναντία σπουδάσαντα Κυριακῷ, ὃν διεδέξατο. In jenem Satz des orientalischen Synodalschreibens *in quo libro etiam isti* etc. steht der Bischof für das Bistum. Cyriacus wird bei Le Quien II 313—314 nicht erwähnt. Mehrere Autoren sahen nach dem Vorgange von Coustant (m 1310) in unserem Bischof einen *Cyriacus Ariminensis.* Diese Konjektur ist aber paläographisch unhaltbar.

15. *Demofilus episcopus* m 1331 D, 1336 B. Es ist der Bischof von Beroia in Thrakien; s. oben II 69.

16. *Desiderius Campaniae episcopus* m 1307 B.

17. *Diognitus* m 1284 B, 1285 E. Diognitus war Bischof von Nikaia in Bithynien. *Diognitus* ist die latinisierte Form von Θεόγνις. Theognis nahm im Kampfe gegen Athanasios an mehreren gegen diesen gerichteten Synoden teil; er war auch Mitglied der Untersuchungskommission, die sich in der Ischyrasangelegenheit in die Mareotis begab (Studien zu Hilarius I 70). Er ist noch vor der Synode von Sardika gestorben (s. oben II 50). Über Th. s. Le Quien I 639—641 (Bistum 639—656); Hefele I 444 f, 448, 451; DCB IV 989.

18. *Dionisius ab Elida*[1] *prouinciae Achaiae* m 1317 D; vgl. oben I 48.

---

[1] *elica* A.

19. *Dionisius Mediolanensis episcopus* m 1224 A; vgl. 1238 B, 1246 C, 1333 B. Liberius richtete vor Antritt seines Exils den Brief ‚*Quamuis sub*' an die Bischöfe Dionysius von Mailand, Eusebius von Vercelli, Lucifer von Calaris. S. Weiteres über Dionysius Ughelli IV 43 sq; Cappelletti XI 59 sqq; Hefele I 657 f; DCB I 852 (14); Studien zu Hilarius I 52, 168; Bibl. hag. 327 sq; Chevalier 1175.

20. *Donatus Carthaginis episcopus* m 1307 B. Es ist der bekannte schismatische Bischof von Karthago (c. 313—355). S. über ihn Chevalier I 1222.

21. *Eleusius* m 1186 D, 1203 A. Eleusios war Bischof von Kyzikos in Phrygien. S. über ihn Le Quien I 750—752 (Bistum 747—768); Hefele I 712, 719, 724, 736; DCB II 76 f (2); Chevalier 1295.

22. *Epictetus*[1] m 1347 C, 1328 B, 1339 C. Es ist der Bischof von Centumcellae, der große Gegner des Athanasios. S. über ihn Ughelli X 56; DCB II 147 (6).

23. *Eudoxius* m 1248 BC, 1331 D. Vorher Bischof von Germanikeia, wurde Eudoxios 358 Bischof von Antiocheia und später von Konstantinopel. S. oben II 19.

24. *Eusebius ex Caesarea* m 1287 E; vgl. 1220 D, 1284 BC, 1287 D, 1288 B. S. über Eusebios von Kaisareia in Palästina Le Quien III 548—559 (Bistum 530—574); Hefele I 301, 306, 309 f, 450 f, 463, 489; DCB II 308—348; KL IV 1001—1007; RE V 605—618; Chevalier 1414—1417.

25. *Eusebius* m 1288 B, 1220 D. Gemeint ist Eusebios von Nikomedeia in Bithynien. S. über ihn Le Quien I 584—585 (Bistum 581—598); Hefele I 266, 306 f, 309 ff, 445, 449 ff, 453, 530; DCB II 360—367 (60); KL IV 1009 f; RE V 620; Chevalier 1414.

26. *Eusebius Vercellensis episcopus* m 1222 D, 1224 A, 1238 B, 1270 B sqq, 1333 B, 1356 sq. S. über Eusebius Ughelli IV 747—761; Cappelletti XIV 359 sqq; Hefele I 654 f, 658, 727, 729; DCB II 374 f (93); Bibl. hag. 412 sq; Chevalier 1419.

27. *Eustatius*[2] m 1322 A; vgl. 1203 A. Eustathios war erst Bischof von Beroia und wurde gegen 324 auf den Stuhl von Antiocheia erhoben. Auf der Synode von Antiocheia 330

[1] *epitectus* A. — [2] *eustasio* A.

wurde er abgesetzt und ins Exil gesandt. S. über Eustathios Le Quien II 708—710; Hefele I 451 f; DCB II 382 f (3); Chevalier 1424; Cavallera, Le schisme d'Antioche (1905) 33 sqq, 57 sqq.

28. *Euthicius Campaniae episcopus* m 1307 B. Dieser Bischof wird in der Adresse des orientalischen Synodalschreibens von Sardika genannt. Da die hier erwähnten Bischöfe getrennt von ihren Bistümern, die voraufgehen, aufgezählt werden und in den Ausgaben deswegen manche Verwirrung entstanden ist, so möge hier der Anfang der Adresse nach *A* angeführt werden: *GREGORIO ALEXANDRIAE EPĨSC NICOMEDIAE EPĨSC CARTHAGINI EPĨSC campaniae epĩsc neapoli cãpania epĩsc ariminiacleno camp̃ epĩsc salonas dalmatus epĩsc. amfioni. donato. desiderio. fortunato. euthicio. maximo. sinferunti. et omnibus per orbem terrarum consacerdotibus nostris presbiteris et diaconibus* etc. Wie aus einer in ‚Studien zu Hilarius' I 69 angeführten Stelle des hl. Augustinus (C. Crescon. IV 44 MSL XLIII 576) hervorzugehen scheint, haben nicht alle versandten Exemplare des Briefes die Namen der Bistümer getragen. Diese Namen scheinen erst nachträglich zugefügt worden zu sein. So würde denn auch die Verwirrung, die augenscheinlich in der Anführung der Namen herrscht, ihre Erklärung finden. Wie sind nun die Namen der Bischöfe und der Bistümer zu vereinigen? Bei den meisten Bischöfen ist das Bistum aus anderen Quellen sicher bekannt, so bei *Gregorius*: *Alexandria*, bei *Amfion: Nicomedia*, bei *Donatus: Carthago*, bei *Fortunatus: Neapolis Campaniae*, bei *Maximus: Salona Dalmatiae*. Es bleiben noch übrig *Desiderius*, dem in der Reihe der Bistümer bezw. Provinzen *Campaniae episcopus* entspricht, *Sinferon*, der ohne Lokalbezeichnung angeführt wird und *Euticius*, auf den dem Anscheine nach die Worte *ariminiacleno camp̃ epĩsc* zu beziehen sind. m ediert denn auch *Ariminiadeno Campaniae episcopo* und faßt offenbar *Ariminiadeno* als ein ein Bistum bezeichnendes Adjektiv auf; im Thesaurus linguae lat. wird unter *Ariminiadenus* ein Bischofsname verstanden. Läge *ariminiacleno* von *A* tatsächlich ein das betreffende Bistum bezeichnendes Adjektiv zu grunde, so wären als Städte in Vorschlag zu bringen: Acerrae in Campanien (Ughelli VI 216 sqq) und Aesernia im alten Samnium (Ughelli VI 366 sqq). Da indessen nach

dem in der Einleitung Gesagten sich in *A* willkürliche Änderungen seitens des Schreibers nicht nachweisen lassen, ist nach einem Ersatz für *ariminiacleno* zu suchen, aus dem dieses Wortbild nicht anders als durch Lese- oder Schreibeversehen entstanden ist. Der erste Teil jenes Wortbildes scheint nun deutlich auf *ariminum*, der zweite auf *clerus* hinzuweisen.[1] Wie ebenfalls in der Einleitung 2 n. 9 dargelegt wurde, sind manche auffällige Namen in *A* durch falsche Auflösung von Abkürzungen entstanden. Nehmen wir eine solche falsche Auflösung in unserem Falle an *(arimin̄)*, so können wir ariminiacleno leicht in die 2 Wörter zerlegen: *ariminensi clero*. Der Brief der Orientalen, der im allgemeinen auch *omnibus presbyteris et diaconibus* bestimmt war, wurde im besondern dem *ariminensi clero* zugeschickt, vielleicht weil das Bistum Ariminum zu jener Zeit erledigt war. Viele Autoren weisen zwar dem Bistum zur Zeit des sardikensischen Konzils den Bischof Cyriacus zu, aber — wie schon oben n. 14 gezeigt wurde — mit Unrecht, da der betreffende Cyriacus Bischof von Naissus war. Als Hilarius seine Schrift *De synodis* den Bischöfen Galliens und Germaniens zusandte, schrieb er in der Adresse: *coepiscopis prouinciae Germaniae primae et Germaniae secundae . . . et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis* (m 1149 sq). Das Bistum von Toulouse war wegen der Verbannung des Bischofs Rhodanius verwaist; deshalb nannte Hilarius in der Adresse Volk und Klerus. Ein ähnlicher Fall der Sedisvakanz konnte der Anlaß für die Erwähnung des *ariminensis clerus* im Schreiben der Orientalen sein. *Euticius* trüge dann in der Adresse den einfachen Titel *Campaniae episcopus*, wie kurz vorher desgleichen *Desiderius*.

29. *Fortunatianus* m 1328 B, 1336 A, 1339 B. Über Fortunatianus von Aquileja s. oben I 37.

30. *Fortunatus Neapolis Campaniae episcopus* m 1307 B. Fortunatus war der Nachfolger des Bischofs Calepodius, der das Synodalschreiben der Okzidentalen zu Sardika unterzeichnet hatte und der zwischen der Abfassung dieses und der des orientalischen Sendschreibens gestorben sein muß, da

[1] Tillemont, Mémoires VI (1704) 334 und Savio, La condanna di Aussenzio 23 (Auszug aus Rivista di scienze storiche VII [1910]) zerlegen *Ariminiadeno* in *Arimini* und *Adeno* bzw. *Athenio*. Aber der Text von *A*, der Tillemont und Savio nicht bekannt war, spricht gegen diese Konjektur.

das letztere bereits auch an seinen Nachfolger adressiert ist. Die Nennung des Fortunatus und auch der meisten der anderen Bischöfe in der Adresse dieses Schreibens läßt keinen Schluß auf deren Gesinnung zu, da das Schreiben ja an alle Kirchen gerichtet ist. Übrigens scheinen nicht alle versandten Exemplare des Briefes die Namen der Bistümer angeführt zu haben; vgl. oben n. 28. Über Fortunatus s. Ughelli VI 31—33; DCB II 552 (8); Chevalier 1546.

31. *Fotinus Sirmiensis episcopus* m 1295 D; vgl. 199 B, 916 E, 917 A, 919 D, 971 C, 1174 D, 1177 D, 1198 E, 1230 B, 1255 A, 1296 A, 1298 A sqq. Photinus war Bischof von Sirmium seit 347, er wurde 351 vertrieben und starb gegen 376. S. über ihn DCB IV 394 sq; Chevalier 3654.

32. *Gaius* m 1265 D, 1342 D, 1360 AE, 1345 AC, 1346 D, 1355 B. Der meist in Verbindung mit Valens, Ursacius, Germinius genannte Bischof Gaius muß ein und dieselbe Persönlichkeit sein. Er gehörte wie diese Bischöfe offenbar den illyrischen Provinzen an.

33. *Gaudentius* m 1321 DD. Der *decessor* des *Gaudentius* wird *Cyriacus* genannt. Gaudentius war also Bischof von Naissus. S. oben n. 14.

34. *Georgius episcopus Alexandrinorum ecclesiae* m 1362 F; vgl. 1332 A. Georgios war arianischer Bischof in Alexandreia von 356—361. S. über ihn Le Quien II 399—404; DCB II 638—640; Studien zu Hilarius I 53, 79.

35. *Georgius*[1] *ex Laudocia* m 1288 B; vgl. 1289 C. Georgios war Bischof von Laodikeia in Syrien von c. 335—347. S. über ihn Le Quien II 792—793 (Bistum 789—796); DCB II 637 f (3); Chevalier 1720.

36. *Germinius* m 1156 D, 1196 B, 1265 D, 1338 A, 1342 C, 1345 AC, 1346 D, 1359 C, 1360 A, 1361 B. Germinius, Bischof von Kyzikos in Hellespontos, wurde 356 durch Kaiser Konstantius zum Bischof von Sirmium in Pannonien ernannt (Athan., Hist. Arian. 74 MSG XXV 784 B). Anfänglich Arianer und ein Führer der arianischen Partei (Hilar., De syn. 81, 1196 B; C. Auxentium 5, 1265 D), kehrte er Ende 366 zur orthodoxen Lehre zurück. S. über Germinius Le Quien I 749 (Bistum

[1] *gorgius* A.

747—768); Hefele I 676, 678, 698, 705, 738; Burn, Niceta of Remesiana (1905) XXXVII sqq; DCB II 661 (1); Studien zu Hilarius I 100ff; Chevalier 1755.

37. *Grecianus a Calle* m 1342 C. Es gab mehrere Städte, namens *Cale*. So lag ein *Cale* (*Calem* Itin. Antonini 421, 8) an der Mündung des Durius in Gallaecia (h. Oporto); die Stadt war Station auf der römischen Straße von Olisipo nach Bracara. Eine andere Stadt *Cale (Callium)* lag in Umbrien (h. Cagli). Eine weitere Stadt *Cales* (*Cale* bei Silius Italicus, Punica XII 525, ed. Bauer 42) gehörte Campanien an (h. Calvi). Im Kommentar zu Aen. VII 728 unterscheidet Seruius die beiden italischen Städte also: *Cales... ciuitas est Campaniae; nam in Flaminia quae est, Cale dicitur.* Der umbrische Ort heißt im Itin Antonini 125, 7 *Calle uicus* (316, 1 *ad Callem*), im Itin. Burdigal. 614, 6 CSEL XXXIX 31, 17 *mutatio ad Cale*; s. andere Belegstellen CIL XI 876 sq; Thes. ling. lat., Nom. propria I 74sq. Eine griechische Stadt Κάλλιον lag in Achaia (Pausanias X 22, 6; Καλλίαι Steph. Byz. s. u.). Das Itin. Burdigal. 570, 5 CSEL XXXIX 13, 5 erwähnt noch *Callum* in Thrakien an der Propontis (h. Comburgos). Eine Stadt, namens Καλὴ ἀκτή lag nach Steph. Byz. auf Kreta, eine Stadt desselben Namens *Cale acte* (h. Caronia) gehörte Sizilien an.

Die in Frage stehende Bischofsstadt ist nach der allgemeinen Annahme Calle (Cale) in Umbrien. Diese Annahme ist berechtigt wegen der überlieferten Form *Calle*. Zudem war Cale schon frühzeitig ein Bistum. Der Bischof *Valerius Calenus* (Acta synodi Romanae anni 499: MGH, Auct. ant. XII 400, 408) scheint dieser umbrischen Stadt Cale als Bischof vorgestanden zu haben.

Über das Bistum Cale (Cagli) s. Ughelli II 808—826; Cappelletti III 235—259; über das Bistum Cales (Calvi) s. Ughelli VI 477—482; Cappelletti XX 182—195. Der Bischof selbst wird von den Autoren vielfach *Gratianus* (Graziano) genannt: Ughelli II 811; Cappelletti III 236. Ähnliche Namen wie Graecianus sind bezeugt in der Prosopographia imperii Romani saec. I. II. III P. II (1897) 121: *Graecinius. Graecinus.*

38. *Gregorius Alexandriae episcopus* m 1307 A; vgl. 1289 B, 1267 D. S. oben n. 28. Gregorios war Gegenbischof

des Athanasios von 339—345. Er war aus Kappadokien gebürtig. S. über ihn Le Quien II 401 sqq; Hefele I 493 ff, 536, 629; DCB II 739 (8); Chevalier 1856.

39. *Gregorius episcopus Spanensis* m 1356 A, 1357 A. Gregorius war Bischof von Elvira in Spanien (c. 357—384). Er wurde der Führer der luciferianischen Partei (seit 371). Nach dem Falle des Hosius (357) war er in der Schrift *De fide orthodoxa* gegen diesen aufgetreten und so in weiten Kreisen bekannt geworden: *frequens sermo populorum est: quinam est ille Gregorius, qui audet Osio resistere?* Lib. precum Marcellini et Faustini 34 CSEL XXXV 15, 21 sq. Über Gregor s. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II 1 (1864) 256—260, 310—314, III 2 (1879) 478; DCB II 739—741 (12); Neuere Literatur s. Studien zu Hilarius I 64; vgl. auch Chevalier 1859.

40. *Hilarius* m 1270 B sqq, 1353 C, 1355 BB. Es ist Hilarius von Poitiers. S. Chevalier 1247—1249.

41. *Innocentius* m 1364 B. Er war Anhänger des Germinius aus den illyrischen Provinzen.

42. *Julius Romanae ecclesiae episcopus* m 1284 C, 1286 E, 1290 A, 1295 A, 1296 B, 1313 D, 1315 B, 1319 E, 1321 sq, 1327 B, 1329 A, 1336 A. Julius war Papst vom 6. Febr. 337—12. April 352. S. Bibl. hag. 675; Chevalier 2674.

43. *Justinus* m 1355 B. Justinus war Legat der Synode von Rimini. S. oben IV 6.

44. *Liberius episcopus urbis Romae* m 1327 A; vgl. 1247 B, 1329 B, 1333 sqq, 1357 AB. Liberius regierte von 352—366. Literatur bei Chevalier 2831; Studien zu Hilarius I 153; Theologische Revue IX (1910) 105 ff.

45. *Lucifer Sardiniae episcopus* m 1223 A; vgl. 1238 B, 1329 B, 1333 AB. Lucifer von Calaris (Cagliari) in Sardinien galt lange Zeit als einer der ersten Vorkämpfer der orthodoxen Sache. Als später die Frage von der Aufnahme der zu Rimini Gefallenen die Geister vielfach schied, stellte sich Lucifer an die Spitze der rigorosen Partei, die nach ihm Luciferianer genannt wurden. S. über ihn Krüger, Lucifer von Calaris (1886); RE XI 666 ff; Schanz, Gesch. der röm. Lit. IV 1 (1904) 274 ff; Bull. de litt. ecclés. 1906, 300 sqq; Rev. Bénéd. XXIII (1906) 166 sqq; Chevalier 2916.

46. *Lucius Adrianopolis* m 1313 B, 1314 A. S. oben I 19.

47. *Marcellus episcopus Ancyrogalatiae*[1] m 1284 A; vgl. 1230 B; 1284 sqq; 1308 sqq. S. oben I 10.

48. *Marcellus ex Campania episcopus* m 1334 E. Dieser Bischof hatte an der päpstlichen Legation, welche Liberius i. J. 353 nach Arles gesandt hatte, teilgenommen.

49. *Marcus* m 1321 E. Dieser Bischof wird im orientalischen Synodalschreiben von Sardika als Gegner des Hosius genannt.

50. *Marcus* m 1363 A. Es ist Markos von Arethusa. S. oben II 12.

51. *Maris* m 1284 B. Maris war Bischof von Chalkedon in Bithynien. Schüler des Lukianos von Antiocheia (Philost., H. e. II 14 MSG LXV 477 A), ergriff er als Bischof die Partei der Eusebianer, betrieb eifrig den Kampf gegen Athanasios, nahm teil an der Enkainiensynode von Antiocheia (341), ferner an der Gesandtschaft, welche dem Kaiser Konstans das 4. antiochenische Symbolum nach Gallien überbrachte, war nachher Mitglied der Untersuchungskommission, welche in der Athanasiosangelegenheit in die Mareotis reiste und war auch auf der orientalischen Synode von Sardika anwesend. Vgl. Studien zu Hilarius I 37, 41, 70, 83. Maris wird erwähnt bei Le Quien I 599 (Bistum 599—612); Hefele I 527, 531, 539f; DCB III 833 (2).

52. *Martyrius episcopus* m 1331 D. Martyrios war Eusebianer und nahm an der von der antiochenischen Synode des Jahres 344 ins Abendland beorderten Gesandtschaft teil, die i. J. 345 nach Mailand kam. S. Studien zu Hilarius I 78, 91.

53. *Maximinus a Triueris*[2] m 1321 C; vgl. 1295 A, 1315 B, 1322 A. S. oben S. 52f. Die Form *Triuer-* treffen wir auch CIL VI 1641 (s. III ex.), überall in der Notitia dignitatum *(Triberorum)*; ἐν Τριβέροις bei Athan., Apol. ad Const. 15 und Apol. c. Arian. 87 MSG XXV 408 A und 613 B; vgl. auch CIL XIII p. 582.

54. *Maximus Salonae Dalmatiae*[3] *episcopus* m 1307 B. Maximus III war Bischof von Salonae (Salona, h.

[1] *acyrogalatiae* A. — [2] *triberis* A. — [3] *salonas dalmatus* A.

Spalato) von 340—350. S. über ihn Farlati II 7—17. Da in *A* der Bischofsname im Dativ steht (vgl. oben n. 28), so ist das überlieferte *dalmatus* eher aus verlesenem *dalmatiae* als aus verlesenem *dalmato* zu erklären.

55. *Megasius* m 1347 C, 1355 B. Megasius war Legat der Synode von Rimini. S. oben IV 4.

56. *Melitius* m 1287 BC, C, C. Melitios, nach dem die Partei der Melitianer benannt wurde, war Bischof von Lykopolis in der Thebais. S. über ihn Le Quien II 598—599 (Bistum 597—600); Hefele I 147, 343 ff, 391, 453 ff, 456 ff, 460, 462; DCB III 890 f (2); Chevalier 3186.

57. *Menofantus ab Epheso Asiae* m 1288 C; vgl. 1221 A, 1289 C. S. oben II 4.

58. *Migdonius* m 1347 C. Er war Legat der Synode von Rimini. S. oben IV 3.

59. *Moyses* m 1298 C. Moyses muß ein ägyptischer Bischof gewesen sein. Er überbrachte Athanasios den Brief seiner Gegner Ursacius und Valens, die sich angeblich mit ihm aussöhnen wollten.

60. *Narcissus a Neroniade*[1] *de Cilicia* m 1288 B; vgl. 1220 D, 1289 C. S. oben II 56.

61. *Octauius* m 1364 B. Er war ein Anhänger des Germinius aus den illyrischen Provinzen.

62. *Ossius* m 1152 C, 1156 C, 1186 E, 1201 A, 1255 B, 1284 D, 1295 A, 1315 sqq, 1321 sq, 1334 D, 1356 B. S. über Hosius oben I 1.

63. *Palladius* m 1360 E, 1361 B. Er war ein arianischer Bischof aus den illyrischen Provinzen. S. oben VII 2.

64. *Pancratius Pelusinorum*[2] *episcopus* m 1362 F. Der Bischof nahm nach dieser Stelle an der 4. Synode von Sirmium, deren Glaubensbekenntnis vom 22. Mai 359 datiert ist, teil. Epiphanios, Haer. LXXIII 26 MSG XLII 453 berichtet, daß Pankratios auch auf der Synode von Seleukeia (359) anwesend war. Über das Bistum Pelusion handelt Le Quien II 531 sqq.

65. *Paulinus episcopus Daciae* m 1321 E. Sonst ist der Bischof nicht weiter bestimmbar.

---

[1] *nerodiade* A. — [2] *pelusionorum* A.

66. *Paulinus ecclesiae Triuerorum episcopus* m 1282 E; vgl. 1222 E, 1246 B, 1238 B. Paulinus, Bischof seit 349, wurde zu Arles (353) in die Verbannung geschickt, wo er 31. August 358 (359/360) starb (Hilar., C. Const. 11, 1246 B; Sulpicius Seu., Chron. II 45, CSEL I 99, 11 sq; Hieron., Chron. a. A. 2374, ed. Schöne 195). S. über ihn Acta SS, Aug. VI 668—676; I. Marx, Gesch. des Erzstifts Trier I (1858) 67 f; Ph. Diel, Der hl. Maximin und der hl. Paulin, Trier 1875; V. Garenfeld, Die Trierer Bischöfe des vierten Jahrhunderts, Bonn 1888, 46—61; KL IX 1658 ff; DCB IV 232 (4); Bibl. hag. 952 sq; Chevalier 3556 sq.

67. *Paulus Constantinopolitanae ciuitatis episcopus* m 1312 F, 1314 AD, 1317 D sqq, 1321 C sqq. Paulos war der 6. Bischof von Konstantinopel von 336 (340) bis c. 351. Er mußte dreimal ins Exil wandern. S. über ihn Le Quien I 208 sq; Hefele I 479, 530, 545; DCB IV 256—258 (18); Bibl. hag. 956; Chevalier 3537.

68. *Paulus Samosatensis* m 1309 A, 1310 D, 1322 D, 1200 BC. Paulos war Bischof von Antiocheia von 260—269. S. DCB IV 250—254; Chevalier 3545 sq.

69. *Paulus* m 1360 BE. Paulus muß ein arianischer Bischof aus den illyrischen Provinzen gewesen sein. Er schrieb mit Valens, Ursacius, Gaius einen Brief an Germinius.

70. *Potamius* m 1152 C, 1156 C, 1238 B. Potamius, Bischof von Olisipo, war einer der heftigsten Vorkämpfer der arianischen Lehre. S. über ihn Florez, España Sagrada XIV (1758) 178—183; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II 1 (1864) 315—317; RE XV 579 f; DCB IV 448 (3); Studien zu Hilarius I 56, 98, 165 f.

71. *Protogenes Serdicae ciuitatis episcopus* m 1310 A; vgl. 1315 sqq, 1319 D, 1321 C. S. oben I 16.

72. *Quincianus Gazae* m 1289 C. S. oben II 11.

73. *(Rhodanius) ecclesiae Tolosanae* m 1247 A. Rhodanius wurde 355 zu Mailand ins Exil gesandt. S. Studien zu Hilarius I 52, 168.

74. *Saturninus* m 1151 B, 1152 AB, 1225 D, 1226 B, 1238 B, 1267 B, 1295 A, 1355 D. Saturninus, Bischof von Arles, war ein erbitterter Gegner des Hilarius von Poitiers. 362 wurde er abgesetzt. S. über ihn Gallia christiana I (1716)

523—524; Hefele I 665; DCB IV 589 (21); Studien zu Hilarius I 114 ff; Chevalier 4149.

75. *Siluester* m 1331 E. Silvester war Papst vom 31. Jan. 314—31. Dez. 335. S. über ihn DCB IV 673—677 (1); Bibl. hag. 1119 sqq; Chevalier 4257—4260.

76. *Sinferon*[1] m 1307 B. Unbekannter Bischof, an den die Orientalen ihr sardikensisches Synodalschreiben sandten (343/344). Der Name entspricht dem griechischen Συμφέρων. Da *u* und *o* in *A* häufiger verwechselt sind, können wir statt des überlieferten *sinferunti* ohne Bedenken *sinferonti* schreiben.

77. *Stephanus ex Antiocia* m 1288 D; vgl. 1220 D. S. oben II 1.

78. *Stefanus de Arabia* m 1288 D. S. oben I 42.

79. *Theodorus ab Heraclia* m 1288 B; vgl. 1220 D, 1284 B, 1289 C. S. oben II 10.

80. *Theodulus* m 1285 D. Theodulos, Bischof von Traianopolis in Thrakien, war mit Olympios von Ainos Rhodopes (s. über diesen oben S. 55) auf Betreiben der Eusebianer zum Tode verurteilt worden; beide konnten sich aber noch durch die Flucht retten. Nach dem Sendschreiben der Okzidentalen und einigen Stellen des Athanasios zu urteilen, muß Theodulos noch während der Tagung der Synode von Sardika gestorben sein: Ὀλύμπιον δὲ τὸν ἀπὸ Αἴνων, Θεόδουλον τὸν ἀπὸ τῆς Τραϊανουπόλεως, ἀμφοτέρους ἀπὸ τῆς Θρᾴκης ἐπισκόπους, ἀγαθοὺς καὶ ὀρθοδόξους ἄνδρας, ἐπειδὴ ἑωράκασι μισοῦντας τὴν αἵρεσιν, διέβαλον Athan., Hist. Arian. 19 MSG XXV 713 C, 716 A; ἀπέθανεν οὖν ὁ συλλειτουργὸς ἡμῶν ὁ μακαρίτης Θεόδουλος φεύγων αὐτῶν τὴν διαβολήν· κεκέλευστο γὰρ ἐκ διαβολῆς αὐτῶν ἀποθανεῖν Synodalschreiben bei Athan., Apol. c. Arian. 45 MSG XXV, 328 B; Θεόδουλον δὲ καὶ Ὀλύμπιον ἀπὸ τῆς Θρᾴκης ἐπισκόπους καὶ ἡμᾶς καὶ πρεσβυτέρους ἡμετέρους, οὕτως ἐποίησαν ζητηθῆναι ὥστε, εἰ εὑρεθείημεν, κεφαλῆς ὑποστῆναι τιμωρίαν Apol. de fuga 3 MSG XXV 648 C. S. über Theodulos Le Quien I 1193 (Bistum 1193—1196).

81. *Ursacius a Singiduno Moesiae*[2] m 1288 C; sonst oft erwähnt bei Hilarius, gewöhnlich in Verbindung mit Valens von Mursa; s. Hauptstellen m Index. S. auch oben III 8.

[1] *sinferunti* A. — [2] *maesiae* A.

82. *Valens ex Myrsa Pannoniae* m 1288 C; s. die anderen Hauptstellen m Index. Über Valens vgl. oben II 73. Über die Form *Myrsa* s. Einleitung 2 n. 1 c.

83. *Viator* m 1291 E. Ein sonst unbekannter Bischof, der im Synodalschreiben der Okzidentalen von Sardika als ein Opfer der Verfolgungssucht der orientalischen Bischöfe erwähnt wird.

85. *Vincentius Capuensis* m 1334 D; vgl. ebd. 1331 A, 1334 E, 1339 D, 1347 AC. Über Vincentius von Capua s. oben I 14.

IX. Klerikernamen bei Hilarius.

1. *Arcidamus*[1] *presbyter* m 1290 D. Er nahm als Legat des Papstes Julius an der Synode von Sardika teil; vgl. auch Athan., Apol. c. Arian. 50 MSG XXV 337 A.

2. *Candidianus exorcista* m 1361 A. Er unterstand dem Bischof Ursacius von Singidunum.

3. *Carinius diaco* m 1364 A. Er gehörte zur Jurisdiktion des Bischofs Germinius von Sirmium.

4. *Elianus*[2] *presbyter Romanus* m 1327 B. Er gehörte zu den Gesandten, die Liberius kurz nach seiner Thronbesteigung an Athanasios nach Alexandreia beorderte.

5. *Eusebius* m 1331 A. Er wird als Überbringer einiger Aktenstücke, die Liberius aus Ägypten erhielt, genannt und scheint ein ägyptischer Kleriker gewesen zu sein.

6. *Filoxenus*[3] *presbyter* m 1290 D. Er war Legat des Papstes Julius auf der Synode von Sardika. Vgl. n. 1.

7. *Hilarius diaconus* m 1333 A. Hilarius war von Liberius der Gesandtschaft zuerteilt worden, die er gegen 355 an Kaiser Konstantius beorderte. Zu dieser Gesandtschaft gehörten noch die Priester Pancratius und Eutropius, während der Bischof Lucifer von Calaris sich aus eigenem Antrieb derselben Gesandtschaft anschloß. Der Kaiser schickte Eutropius ins Exil, während er den Diakon Hilarius erst mit Ruten streichen ließ und nachher auch in die Verbannung verwies (Athan., Hist. Arian. 41 MSG XXV 741 A).

---

[1] *arcydami* A. — [2] *helianum* A. — [3] *filioseni* AT.

8. *Jouianus diaconus* 1360 E. Jovianus gehörte zur Jurisdiktion des Germinius von Sirmium.

9. *Leo diaconus* m 1290 D. Er war auf der Synode von Sardika als Legat des Papstes Julius anwesend. S. oben n. 1.

10. *Lucius presbyter Romanus* m 1327 B. Lucius gehörte zu der oben n. 4 erwähnten Gesandtschaft.

11. *Macharius presbyter Athanasii* m 1286 E, 1287 AB, 1295 A.

12. *Martirius subdiaconus* m 1360 E. Er gehörte zur Jurisdiktion des Germinius von Sirmium.

13. *Pancracius presbyter* m 1333 A; vgl. 1223 A. S. oben n. 7.

14. *Paulus presbyter Romanus* m 1327 B. Er nahm an der n. 4 erwähnten Gesandtschaft teil.

15. *Pullentius lector* m 1361 A. Er gehörte zur Jurisdiktion des Ursacius von Singidunum.

16. *Scyrus* m 1287 AAB, 1294 AAB, 1295 AB. Auf der sardikensischen Synode der Orientalen (343/4) unterschrieb er als ‚Bischof' der Mareotis. S. oben II 34.

17. *Secundianus presbyter* m 1361 A. Er überbrachte mit *Pullentius lector* und *Candidianus exorcista* dem Bischof Germinius von Sirmium das Schreiben, das die arianischen Führer Ursacius, Valens, Gaius, Paulus auf ihrem Konziliabulum von Singidunum, dem Bischofssitz des Ursacius, abgefaßt hatten und das uns noch Coll. antiar. Par. Ser. 2 V (m XIV) aufbewahrt ist. Die Überbringer des Briefes gehörten offenbar der Stadt Singidunum an. Wie bereits oben VII 2 bemerkt wurde, verurteilte die Synode von Aquileja (381) einen arianischen Bischof Secundianus aus der Moesia superior. Liegt es nun nicht nahe, in diesem Secundianus den damaligen Bischof von Singidunum, das schon lange ein Hauptstützpunkt des Arianismus gewesen war, zu erblicken und denselben Secundianus mit dem ehemaligen Presbyter und Vertrauten des 369 abgesetzten Ursacius zu identifizieren? Dieselbe Vermutung spricht auch Farlati VII 607 sq aus.

18. *Urbicus diaconus* m 1340 A. Er war Gefährte des Liberius während dessen Exils.

Von Häretikern erwähnt Hilarius noch:

Aetius (m 1350 A, 1359 B), *Arrius* (m 1265 C, 1267 D, 1270 C, 1288 A, 1297 C, 1331 D, 1332 ABC, 1359 A), *Arrii duo* (m 1200 B, 1302 BC; vgl. über die beiden Arrii Studien zu Hilarius I 95), *Manichaeus* (m 1230 C), *Marcion* m 1198 F, 1230 C), *Montanus* (m 1230 C, 1246 C, 1309 A), *Nouatus* (m 1320 F), *Sabellius* (m 1230 C, 1309 A, 1310 C, 1320 F, 1322 D, 1359 A und öfters De trin.), *Valentinus* (m 881 C, 883 AC, 1320 F).

X. Die zu Sardika vertretenen Bistümer und die römische Reichsordnung.

Die beiden folgenden Tabellen sollen veranschaulichen, wie und in welchem Verhältnis die zu Sardika nachweisbar vertretenen Provinzen und Bistümer sich über das Gebiet des römischen Reiches verteilten. Die in runden Klammern gesetzten Namen wurden ergänzt; die übrigen Namen finden sich in den verschiedenen sardikensischen Verzeichnissen. Wie in den früheren Listen, so wurde auch hier der Unterschied zwischen Metropolitansitzen und einfachen Bistümern unbeachtet gelassen. Für die Reichsordnung wurde außer den in obigen Untersuchungen gewonnenen Resultaten hauptsächlich die Notitia dignitatum zugrunde gelegt; sie gehört zwar dem 5. Jahrhundert (425) an, hat aber als amtliche Quelle einzige Autorität. Daneben wurde der Laterculus Veronensis (in Seecks Ausgabe der Notitia dignitatum p. 247—253) benützt, der — wie bereits S. 28 bemerkt wurde — am wahrscheinlichsten für eine nichtamtliche Liste des 4. Jahrhunderts und eine Bearbeitung einer diokletianischen Grundschrift anzusehen ist. Die Liste des Polemius Silvius, die vielfach zu hoch gewertet und zu früh datiert wird, ist hier nicht berücksichtigt worden.

1. Die okzidentalische Synode.

(Praefectura Galliarum):

(Dioecesis) Hispaniarum:

(Baetica): Cordoba.

(Lusitania): Emerita.

(Carthaginiensis): Castalona.
(Gallaecia): Asturica.
(Tarraconensis): Barcilona, Caesarea Augusta.
(Dioecesis) Galliarum:
(Lugdunensis I): Lugdunum.
(Germania II: Colonia Agrippina).
(Belgica I: Treueri).
(Praefectura Italiae):
(Dioecesis Italiae = Regiones annonariae):
(Venetia et Histria): Aquileia, Verona.
(Flaminia et Picenum annonarium): Rauenna.
(Liguria): Brixa, Mediolanum.
(Urbs Roma et Regiones urbicariae):
Roma.
Tuscia: Luca.
Campania: Beneuentum, Capua, Neapolis.
Apulia: Canusium.
Calabria.
Sardinia.
(Dioecesis Pannoniarum = Illyrici occidentalis.)
Pannoniae (duae): Petauio.
Sauia: Siscia.
(Dioecesis) Africae:
Africa: Carthago, Bartana (Byzacium).
(Praefectura Illyrici):
(Dioecesis Moesiarum):
Dacia (mediterranea): Naisus, Serdica.
Moesia: Orreum Margi, Viminacium.
Dardania: Scupi, Ulpiani.
Dacia ripensis: Aquae, Castramartis, Iscus.
(Dioecesis Macedoniae):
Macedonia: Bereu, Diocletianopolis, Dium, Eraclea Linci, Filippi, Particopolis, Pella, Tessalonica.
Thessalia: Calcis (Euboeae), Larissa, Thebae, Ypata.
Epirus: Lignidus, Epirus.
Achaia: Asopofoebia, †Coroni, Ciparisia, Elatea, Elida, †Macaria, Megara, Motoni, Naupactus, Opus, Patras, Scirus, Scopelus, Sicyon, Tebe eptapilos, Terasia.
Creta: Chisamus, Cydonia, Gortyna, Heraclea, Hierapytna.
(Praefectura Orientis):
(Dioecesis Orientis):
Palaestina: Gaza.
Arabia: (Petrae).
(Dioecesis Aegypti):
Aegyptus: Alexandria.

(Dioecesis Asiana):
Asia: Tenedos.
(Dioecesis Pontica):
Galatia: Ancyra.
(Dioecesis Thraciae):
Rhodope: Enus.
Thracia: Gannos, Cainopolis.

2. Die orientalische Synode.

(Praefectura Italiae):
(Dioecesis Pannoniarum):
Pannoniae (duae): Mursa.
(Praefectura Illyrici):
(Dioecesis Moesiarum):
Dacia.
Moesia.
(Praefectura Orientis):
(Dioecesis Orientis):
Palaestina: Caesarea, Gaza.
Phoenice: Beritus, †Polidiane, Tyrus.
Syria Coele: Antiochia, Aretusa, Calchedonia, Doliche, Epiphania, Gabula, Germanicia, Laudocia, Raphania, Zeuma.
Cilicia: Adana, Alexandria, Irenopolis, Mopsuestia, Rosus.
Isauria.
Arabia: Bosra.
(Dioecesis Aegypti):
Aegyptus: Athribis, Letus, Mareota, Pelusium, Thanis.
Thebais: Antinous.
(Dioecesis Asiana):
Asia: Cous, Ephesus, Magnesia, Miletus, Pergamum.
Hellespontus: Ilium, Troas.
Cycladum insulae: Carpathus, Thenus.
Pamphylia: Perge.
Lydia: Ancyra, Attalia, Filadelfia.
Caria.
Pisidia: Licia, Lisinia.
Phrygiae duae: Chadimena, Docimium, Dorilaium, Ieropolis, Laudocia.
(Dioecesis Pontica):
Bithynia: Cius, Chalcedon, Cratia, †Nicaea.
Galatia: Anquira, Aspona, Juliopolis, †Trocnada.
Paphlagonia.
Cappadocia: Caesarea, Pernasus.
Pontus: Amasias, Sinope, Zela (Helenoponti), Neocaesarea (Ponti polemoniaci).

(Dioecesis Thraciae):
Europa: Heraclia.
Thracia: Beroe, †Pergamum, Filippopolis.
Haemimontus: Ancialus.

Verzeichnis der Bischofsnamen.[1]

[1] Vgl. dazu die griechische sardikensische Liste des Athanasios S. 58f. Das alphabetische Verzeichnis der Klerikernamen s. S. 122 ff. Abkürzung: Syn. = Teilnehmer der Synode.

Verzeichnis der Bistümer.

Übersicht des Inhaltes.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, 6. Abhandlung.

Wiclifs Sendschreiben,

Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts.

Von

J. Loserth,
korr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Vorgelegt in der Sitzung am 26. Oktober 1910.

Wien, 1910.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

VI.

Wiclifs Sendschreiben, Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts.

Von

J. Loserth,

korr. Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften.

(Vorgelegt in der Sitzung am 19. Oktober 1910.)

Einleitung.

Die aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier des Todestages Wiclifs in Angriff genommene Ausgabe seiner sämtlichen lateinischen Werke nähert sich ihrem Abschluß. Leider wurden die Ausgaben der einzelnen Werke gemacht, ehe die dringendsten Vorarbeiten in Angriff genommen waren. Man hätte sich nicht bloß über den Umfang und die Zahl der Werke Wiclifs, die zu publizieren waren, klar sein müssen, sondern vor allem über ihren inneren Zusammenhang. Namentlich wäre es notwendig gewesen, die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen Werke festzustellen. Darnach kann erst ihr Wert eingeschätzt werden. Das ist leider nicht geschehen, und so war das abgelaufene Menschenalter sich wohl darüber klar geworden, daß Wiclif eine beispiellos reiche literarische Wirksamkeit entfaltet hat, aber über die einzelnen Phasen seiner Entwicklung als Reformator konnte ein endgültiges Urteil nicht gesprochen werden. Werke, die seiner Frühzeit als Reformator angehören, wurden erst jetzt, in den letzten Jahren, näher bekannt oder sind noch bis jetzt unbekannt geblieben. Zu ihnen gehören vor allem die Schriften, die mit der Verurteilung seiner Thesen durch die Kurie in Verbindung stehen und die für die Kenntnis seiner Entwicklung als Reformator die wichtigsten sind. Statt hier zu beginnen, wählte man für die erste Publi-

kation Schriften aus den letzten Jahren des Reformators aus, die sogenannten Streitschriften, wie man sie betitelte, ohne zu bedenken, daß die ganze literarische Tätigkeit Wiclifs in seinen letzten sieben Jahren eine polemische ist und die dicken bändereichen Werke der Summa Theologiae ebenso Streitschriften sind wie die kleinen und kleinsten Flugschriften, die er in die Öffentlichkeit sandte. Mit den sogenannnten Streitschriften werden unsere Kirchenhistoriker verhältnismäßig wenig anzufangen gewußt haben. Sie sind oft nur Auszüge aus größeren Werken, stehen aber immer mit diesen in enger Verbindung und enthalten oft Andeutungen, die erst klar werden, wenn man die weitläufigen Ausführungen in den einzelnen Werken der Summa kennt. Es wäre nach dem Gesagten besser gewesen, erst diese großen Werke der Summa zu publizieren und ihnen dann das gesamte Material an Flugschriften folgen zu lassen. Die letzteren wären nicht, wie dies jetzt der Fall ist, auseinandergerissen und der Zusammenhang der einzelnen wäre ein deutlicher. Wie die Dinge jetzt stehen, ist es notwendig, die vorhandenen Lücken vollständig auszufüllen. Da ist denn von jenen Flugschriften zu sprechen, die ihrem Inhalte nach nahezu unbekannt sind. Mit ihnen — es sind ihrer 16 — beschäftigen sich die nachfolgenden Blätter. Sie führen den Nachweis, daß selbst solchen Werken, in denen man ihrem Titel nach einen rein erbaulichen Inhalt vermuten sollte, ein scharfer polemischer Charakter innewohnt, der schon im Jahre 1377 fast mit gleicher Stärke auftritt als sieben Jahre später.

I. Sendschreiben und Gutachten.

Viel weniger als mit den übrigen Schriften Wiclifs hat sich die Forschung in den letzten Jahrzehnten mit dessen Briefen beschäftigt. Nachdem Shirley[1] ihre Zahl festgestellt hatte, begnügte man sich mit jenen kritischen Bemerkungen, die Lechler darüber gemacht hatte.[2] Nicht so sehr die Auffindung neuer Handschriften, in denen sich doch schließlich wieder nur die bereits bekannten Briefe vorfanden, als vielmehr die kritische

[1] A Catalogue of the Original Works of John Wyclif Nr. 61.

[2] Johann von Wiclif II, 572/3.

Durchforschung der übrigen Werke Wiclifs hat auch über die Briefe, sowohl was ihre Zahl als auch was ihren Zweck und ihre Abfassungszeit betrifft, neues Licht verbreitet. Vor allem sind es zwei Werke Wiclifs, die hierüber Auskunft geben. Aus dem Buche ‚Vom Antichrist‘ konnte man ersehen, daß eine große Anzahl von Schreiben, die Wiclif an hervorragende[1] Männer Englands, und man darf da in erster Linie an den Herzog Johann von Lancaster denken, verloren gegangen ist, ein Verlust, der einigermaßen verschmerzt werden kann, weil wir über den Inhalt dieser Briefe unterrichtet sind; aus der Flugschrift De Servitute Civili et Dominio Seculari, die noch ungedruckt ist und in einer einzigen Handschrift vorliegt, kann man wichtige Aufklärungen über den einzigen Brief erhalten, der bisher schon das Interesse aller Wiclif-Forscher in höherem Maße erregt hat. In Betracht kommen nicht, wie Shirley gemeint hat, acht, sondern neun Nummern, denn auch die Flugschrift De Fratribus ad Scholares, die gleichfalls noch ungedruckt ist, muß unter die Briefe gestellt werden. Wir wollen diese in der Reihenfolge, wie sie bei Shirley angeführt werden, betrachten.

1. Litera missa papae Urbano VI.[2]

Man kennt die Bedenken, die Lechler gegen diesen Brief, wenn man ihn als solchen auffaßt, geäußert hat.[3] Seine Auffassung sowohl über den Brief als solchen als auch über

---

[1] Opus Evangelium III (= De Antichristo I) ed. Loserth, p. 171: Quidam fideles (i. e. Wiclif) scripserunt fidem . . . Romano pontifici, episcopo Lincolnie et ceteris dominis secularibus . . . Aus den weiteren Ausführungen ist zu entnehmen, daß der Inhalt dieser Briefe vornehmlich die Abendmahlzeit betraf.

[2] Was die Überlieferung des Stückes betrifft, hat schon Lechler hierüber (Johann von Wiclif I, 713) gehandelt. Dort sind auch die entsprechenden literarischen Vermerke zu finden. Shirley kennt fünf Handschriften, in denen sich das Schreiben findet. Zu den von ihm angeführten Codices 1337, 1387, 3927, 4504 und 4527 der Wiener Hofbibliothek kommen noch die Codd. 4316 und 4937 derselben Bibliothek und Cod. 86 der Bodleiana in Oxford. Gedruckt ist der Brief in der Ausgabe der Fasciculi zizaniorum Waldens von Shirley und ein zweites Mal von Lechler, Johann von Wiclif II, 633/4. Englisch bei Lewis, Life of Wiclif, p. 336.

[3] I, 713

seinen Zweck und die Zeit seiner Abfassung ist eine ganz irrige. Die Meinung, die ich hierüber bereits vor 15 Jahren ausgesprochen habe,[1] wird nun durch den Inhalt der mir damals noch unbekannten Flugschrift De Servitute Civili et Dominio Seculari bestätigt. Wir haben es nicht mit einem Brief in unserem Sinne, sondern mit einem offenen Sendschreiben oder mit einer Flugschrift zu thun, die bestimmt war, in möglichst viele und so auch in die Hände des Papstes zu gelangen.

Man würde die wahre Bedeutung des sogenannten Briefes eher erkannt haben, hätte man sich nicht durch die Angabe einer Handschrift irreführen lassen,[2] die ihn in das Jahr 1384 gesetzt und darnach gemeint hat, Wiclif sei damals von Urban VI. zitiert worden und habe, da er schon hinfällig und überdies noch gelähmt war, statt selbst vor dem Papst zu erscheinen, den Brief abgesandt. In Wirklichkeit gehört die Flugschrift in das Jahr 1378 und stellt die Antwort Wiclifs auf die wider ihn von Gregor XI. ausgegangenen Bullen vor, in denen der Befehl an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London enthalten war, Wiclif gefangen zu nehmen und vor den Richterstuhl des Papstes zu zitieren.[3] Gegen die Incarcerierung sowie gegen die Zitation hat Wiclif eine Anzahl von Flugschriften gerichtet, von denen im weiteren Verlaufe dieser Studien geredet werden soll. In diesen Schriften werden die Motive angeführt, weshalb jeder Engländer derlei Zitationen unbeachtet lassen muß, denn diese können auch auf englischem

[1] Das vermeintliche Schreiben Wiclifs an Urban VI. und einige verlorene Flugschriften Wiclifs aus seinen letzten Lebenstagen im 75. Bd. der Historischen Zeitschrift, S. 466—480. Das Schreiben ist in demselben Sinne aufzufassen wie die Epistola missa ad episcopum Nortwicensem propter Cruciatam. Polemical Works ed. Buddensieg, S. 574, und so mögen noch andere Flug- und Streitschriften Wiclifs ursprünglich als Epistolae in die Welt hinausgegangen sein. Sicher ist dies bei der Flugschrift De Praelatis Contentionum sive De Incarcerandis Fidelibus wie man dem Wiener Katalog der Werke Wiclifs, Shirley, p. 57 und 64 entnehmen kann. Strenge genommen müßten auch alle Schriften hier einbezogen werden, die unter dem Titel Responsiones gehen.

[2] Copia cuiusdam literae magistri Johannis Wycclyff missae papae Urbano VI. ad excusationem de non veniendo sibi ad citationem suam a. d. 1384.

[3] Quod infra trium mensium spatium a die citationis huiusmodi . . . ubicunque nos esse contigerit, comparare (debeat) ac personaliter coram nobis . . . responsurus . . .

Boden ihre Erledigung finden. Wer solchergestalt in Glaubenssachen zitiert werde, könne sein Glaubensbekenntnis auch schriftlich einreichen. Hier setzt nun das obige Schreiben ein, das Gregor XI. freilich nicht mehr unter den Lebenden traf und daher an seinen Nachfolger adressiert ist. Ob es diesem jemals zu Gesicht gekommen ist, muß man bezweifeln. Sicher ist: statt selbst nach Rom zu gehen (was er übrigens nicht ganz abgelehnt haben will),[1] falls er es mit einem ‚wahren‘ Papst zu tun hat, als welcher ihm 1378 Urban VI. noch gilt, und nicht mit einem ‚falschen‘, wie es Gregor XI., ‚der Übertreter des Dekalogs‘, gewesen, sendet er das Schriftstück ein und verlangt genaue Prüfung seines Glaubens, bereit, wenn es sein muß, für diesen in den Tod zu gehen. Daß das Sendschreiben in die ersten Tage der Regierung Urbans VI. fällt, ersieht man aus dem Satze, den er schon 1379 nicht mehr hätte schreiben können: ‚Da Gott der Herr unserem[2] Papst die rechten evangelischen Triebe gegeben hat, müssen wir beten, daß diese Triebe nicht durch den hinterlistigen Ratschlag (der Kardinäle, die Wiclifs Verurteilung durch Gregor XI. durchgesetzt hatten) ausgetilgt werden und sich Papst und Kardinäle nicht zu einer Tat gegen das Gesetz Gottes (die Heil. Schrift) verleiten lassen. Beten wir zu Gott, daß der Papst fortfahre, wie er begonnen hat.‘ Niemand wird diese Worte in das Jahr 1384 verlegen können. Sie entsprechen fast wörtlich jenen, die sich in dem gleichfalls 1378 entstandenen Buch von der Kirche finden.[3]

2. Epistola missa archiepiscopo Cantuariensi.

Das zweite Sendschreiben ist an den Erzbischof von Canterbury gerichtet.[4] Es ist nicht datiert; man kann aber

[1] Et si in persona propria ad votum potero laborare, vellem presenciam Romani pontificis humiliter visitare.

[2] Über die Bedeutung des Wortes ‚unser‘ s. meine Studien zur englischen Kirchenpolitik II, 85 ff.

[3] Benedictus dominus . . . qui nostre (ecclesie) diebus istis providit caput catholicum, virum evangelium, qui rectificando instantem ecclesiam, ut vivat conformiter legi Christi, ordinatur ordinate a semetipso . . .

[4] Epistola missa archiepiscopo Cantuariensi. Die Handschriften bei Shirley, A Catalogue, p. 22. Zu den von ihm verzeichneten Codices kommt noch Cod. bibl. pal. Vindob. 4937.

dem Inhalte entnehmen, daß es mindestens um fünf Jahre jünger ist als der Sendbrief von Urban VI. Dieser Inhalt betrifft vier Hauptpunkte: 1. Die Dotation der Kirche mit weltlichem Gut, 2. das Schriftprinzip,[1] 3. den Kreuzzug wider Flandern und 4. die Abendmahlslehre. Was die Dotation der Kirche mit weltlichem Gut oder weltlicher Herrschaft betrifft, ist sie unzulässig;[2] es muß hierin vorgegangen werden, wie im alten Bunde. Demgemäß mögen sich die Gläubigen nicht von dem Gerede der Leute beeinflußen lassen, welches die Ketzer darwider ausstreuen. Alle Bullen, Privilegien und Briefe haben in dieser Sache keine Gültigkeit, weil sie nicht im Gesetze des Herrn begründet sind. Man darf annehmen, daß jene Heiligen, auf die man sich heute beruft, wenn man die Dotation der Kirche verteidigt, ihre Stellungnahme noch vor ihrem Tode bereut haben.

Was das Schriftprinzip betrifft, so kann nicht der Papst, ja auch kein Engel etwas Lobwürdiges tun, das nicht in der Heil. Schrift begründet ist. Sie allein enthält die volle und ganze Wahrheit, wogegen der Papst leicht irren kann, namentlich, wenn er von seiner Umgebung schlecht beraten ist.[3] Wenn selbst Petrus auch nach der Sendung des heil. Geistes sündigen konnte, um wieviel eher nicht ein Papst, der in bezug auf die Heiligkeit des Lebens an ihn nicht heranreicht.

Was dann den Krieg gegen Flandern, der vom Mai bis Oktober 1383 dauerte und in verschiedenen Flugschriften Wiclifs besprochen wird, betrifft, so wird er hier wie auch in diesen verurteilt: die Hinschlachtung des Volkes und Ausplünderung des Landes geschieht keineswegs aus Liebe zum Heiland. Im übrigen erklärt sich Wiclif bereit, seine Ansichten hierüber zu widerrufen, wenn man ihm beweist, daß irgendetwas an diesem Feldzug katholisch ist.[4]

[1] Lechler hat daher Unrecht getan, wenn er bei seiner Inhaltsangabe (Johann von Wiclif II, 572) das Schriftprinzip außeracht gelassen hat. Es wird sogar sehr stark betont.

[2] Omnes sacerdotes et levite debent carere dominio temporali et de decimis et oblacionibus que est pars Domini contentari.

[3] Nec papa nec angelus de celo facit vel dicit aliquid laude dignum, nisi de quanto factum suum est fundabile ex scriptura.

[4] Nec ista plebis occisio nec terrarum depauperacio processit ex caritate domini Jesu Christi, specialiter cum non sit fides nostra, quod iste papa

Der letzte Punkt betrifft die Abendmahlslehre: Die geweihte Hostie ist nicht eine Form ohne Inhalt, sondern in Gemäßheit der Worte Christi: Hoc est corpus meum, Christi Leib. Da Wiclif von den Bettelorden dieser Lehre wegen angegriffen wird, so mögen sie ihre Meinung hierüber sagen und der Erzbischof sie hiezu verhalten, wie das seine Pflicht ist. Wiclif selbst werde, wenn er belehrt ist, sich der besseren Lehre unterwerfen.[1]

3. Epistola missa episcopo Lincolniensi.[2]

Wie von dem Schreiben an den Erzbischof, so hat Wiclif auch von dem an den Bischof von Lincoln — John Bokyngham — gerichteten Sendschreiben sonst noch gesprochen, und da er den Inhalt beider vermerkt, so ist über ihre Originalität kein Zweifel.[3] Die Bettelmönche verschreien ihn als Ketzer in bezug auf die Abendmahlslehre: sie mögen doch nur einmal sagen, was diese weiße und runde Hostie eigentlich ist, nachdem der Priester die Konsekration ausgesprochen. Der Bischof möge sie dazu verhalten, damit die Welt einmal wisse, auf welcher Seite die Ketzerei zu finden sei. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Abfassung dieses Sendschreibens

---

est caput vel membrum sancte matris ecclesie militantis . . . Paratus est tamen idem sacerdos (Wiclif) si doctus fuerit quod aliquod factum circa istud negotium sic catholicum, ipsum factum suis viribus approbare et dictum suum temerarium revocare. Man wird aus der Fassung der Worte entnehmen, daß der Feldzug noch nicht im Gange ist, sonst würde die Sprache eine andere sein. S. hierüber: De Quatuor Sectis Novellis cap. III und cap. X und De Solutione Satanae cap. II in 'Polemical Works, p. 250, 281, 396. Damit ist zugleich das Datum des obigen Sendschreibens gegeben.

[1] Et specialiter si ex fide scripture sit doctrina, que pretenditur, confirmata. In einer Prager Handschrift (III, G. 11), findet sich eine Beantwortung der in diesem Sendschreiben gestellten Frage: Sed queritur, quid est illud album et rotundum quod sentitur et veneretur ab homine, quod est valde simile hostie non sacrate. Shirley hat das Stück unter die Schriften Wiclifs aufgenommen und so ist es von mir im Anhang zu De Eucharistia S. 347/8 abgedruckt worden, es ist aber wahrscheinlich, daß das Stück nicht von Wiclif selbst, sondern von einem seiner Schüler herrührt.

[2] Die Handschriften verzeichnet Shirley, A Catalogue, p. 22.

[3] Op. Ev. III, 171.

genau derselben Zeit angehört wie das an den Erzbischof von Canterbury. Da das letztere aber schon vom Flandrischen Feldzug spricht, so ist es unmöglich, mit Lechler die Abfassungszeit ‚entweder auf das Ende des Jahres 1381 oder Anfang 1382' zu setzen.

4. Epistola missa ad simplices sacerdotes.[1]

Daß wir es hier mit keinem Sendschreiben Wiclifs zu tun haben, ist schon von Lechler bemerkt worden.[2] Seine Meinung freilich, daß dieser vermeintliche Brief ein Bruchstück aus einer Predigt sei, hat sich nicht bestätigt, ebensowenig darf man in ihm, wie Shirley wollte, eine Zuschrift an die sogenannten Reiseprediger sehen. Sicher ist nur das eine, daß jeder Satz in diesem angeblichen Briefe sich aus Schriften Wiclifs nachweisen läßt.

5. De Amore.[3]

Ist die Übersetzung des englischen Traktates Five Questions on Love,[4] der die Antwort Wiclifs an einen unbekannten Freund enthält, der fünf auf den Gegenstand bezügliche Fragen an ihn gerichtet hatte. Wiclif benützt die Gelegenheit, um auch hier gegen die Sekten, d. h. die Bettelmönche, zu Felde zu ziehen und seinen Freund zu belehren, daß ihr Ursprung nicht von Christus, sondern vom Teufel herrührt, ihr Stand demnach eine Gefahr für das Seelenheil bringt und von den Christen gemieden werden muß.

6. De Peccato in Spiritum Sanctum.[5]

Lechler hat die Meinung ausgesprochen, daß diese kleine Abhandlung — ein Brief kann sie nicht genannt werden — der

---

[1] Die Handschriften bei Shirley, p. 22. Zu ergänzen sind noch Codd. univ. Prag. X, C. 23 und X, H. 17. Gedruckt nach Cod. Vind. 1337 von Shirley in Fasc. zizann., p. XLII.

[2] Johann von Wiclif I, 426.

[3] Handschriften bei Shirley, p. 22, doch wird dort irrig auch die Handschrift 1622 (= Denis I, CCCXL) angegeben, die den Traktat aber nicht enthält. Dann fehlt der Cod. univ. Prag. V, F. 9.

[4] Gedruckt Arnold, Select English Works of John Wiclif III, 183—185. S. hierüber Lechler II, 573.

[5] Die Handschriften bei Shirley, p. 22. Anzufügen ist Cod. univ. Prag. V, F. 17 (= 939).

erste Teil der unten unter 8 folgenden Nummer De Octo Quaestionibus pulchris, und zwar die Antwort auf die erste Frage ist. Das trifft nicht zu. Zwar ist dort die Frage nicht gestellt, aber die Antwort ist gegeben und aus dieser ersichtlich, daß die erste Frage über das Wort Christi vom Schwerte gelautet haben muß. Davon findet sich aber in dem Traktate De Peccato in Spiritum Sanctum nichts. Dieser führt vielmehr aus, daß in der Kirche viele Prälaten so sehr von der Lebensführung Christi abweichen, daß sie nicht Glieder der Kirche genannt werden können.

7. Litera ad quendam Socium.[1]

Das Schreiben ist an einen Anhänger Wiclifs gerichtet und enthält eine allgemeine Belobung für seine Standhaftigkeit in der Sache des Herrn in Gemäßheit des göttlichen Gesetzes. Dafür werde ihm der Lohn des Himmels nicht fehlen. Das Schreiben trägt Wiclifs Unterschrift. Er nennt sich curatus de Lutterworth. Das Datum ist nicht vermerkt. Wer der Freund ist, an den das Schreiben gerichtet ist, läßt sich natürlich nicht einmal vermuten; wenn einige Handschriften von einem consors Radlinus Strode sprechen, so ist damit zweifellos Radulfus Strode gemeint. Wer aber die Responsiones ad argumenta Radulfi Strode kennt, weiß, daß sich diese gegen einige der vornehmsten Lehrsätze Wiclifs richten.

8. De Octo Quaestionibus pulchris.[2]

Dieses Schreiben handelt vornehmlich über die Frage, inwieweit der Priester berechtigt ist, für seine Dienstleistungen Entschädigung zu verlangen, und ob sie berechtigt sind, das, was sie über ihre zum Amt und zu ihrer Erhaltung notwendigen Bedürfnisse besitzen, zu behalten oder an die Armen abzugeben. Die Fragen werden mit den bekannten Argumenten Wiclifs beantwortet. Weder über die Persönlichkeit, an die der Brief gerichtet ist, noch über die Zeit, in der er abgesendet wurde, findet sich eine bestimmte Angabe. Dem Inhalt aber wird man entnehmen können, daß er der Zeit angehörte,

[1] Handschriftlich außer in den von Shirley angeführten Wiener Codices noch in Cod. univ. bibl. Prag. X, G. 11.

[2] Die Handschriften bei Shirley, p. 22.

in der von Wiclif die Frage der Einziehung des Kirchengutes aufgeworfen wurde. Weder der Streit mit den Mönchen noch der mit der Kurie wird mit einem Worte berührt und ebenso wenig die Abendmahlslehre einbezogen, alles Fragen, die in keiner seiner späteren Schriften unbesprochen bleiben.

9. De Fratribus ad Scholares.

Alles Übel in der Welt führen mittelalterliche Kirchenschriftsteller und Kanonisten auf den ersten Mörder Kain zurück. Er gilt als der Erfinder des Privateigentums, als der Begründer des Zivilrechtes und aller anderen menschlichen Satzungen, die mit dem Gesetze Gottes in Widerspruch stehen. Wie die Kirche ihren Ursprung in Abel, so hat der schlechte Staat, der Widersacher des Reiches Gottes nach Augustinus, seinen Anfang mit Kain.[1] Dieser ist der Ahnherr der Generation der Verworfenen und Verfluchten, von welcher Chrysostomus spricht.[2] Man wird sich nicht wundern, wenn Wiclif, dieser Richtung folgend, die Bettelmönche, mit denen er seit dem Thesenstreite gebrochen, als Söhne des ersten Brudermörders hinstellt. Auf sie wird in einer oft grotesken Weise all das Elend zurückgeführt, von dem die Kirche gedrückt ist. So schildert[3] er denn den Ursprung der Mendikanten im Trialogus und wendet auf diese ‚Apostaten' die Worte Salomons an: ‚Homo apostata, vir inutilis, graditur ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum et omni tempore iurgia seminat.' ‚Alii autem videntes habenas mendacii sic laxatas fingunt, quod in Caym fuerunt istae sectae quatuor inchoatae et sic vox fratris Abel ad figurandum horum fratrum malitiam de terra clamavit ad Dominum.' Et in testi-

---

[1] Chaym fuit primus, qui leges humanas condidit ... Unde Armachanus (Fitz Ralph) libro VI, De Pauperie Salvatoris: Videtur, inquit, quod iniquus Chaym ... incepit istam proprietatem rerum inducere ac eam sumere sibi contra legem naturalem, que omni debent esse communia ... De Civ. Dom. III, 177 ... Hostiensis ... dicit, quod iura civilia per Chaym introducta sunt ... De Civ. Dom. II, 168.

[2] Opus Ev. III, 86.

[3] Ich habe die bezüglichen Stellen in meiner Schrift: Der Kirchen- und Klostersturm der Hussiten und sein Ursprung (Zeitschrift für Gesch. und Politik IV, 1885, Heft 4) gesammelt und darf der Kürze wegen darauf verweisen.

monium istorum — fährt er fort — quatuor literae huius nominis Caim inchoant hos quatuor ordines secundum ordinem temporis, quo finguntur a fratribus incepisse, ita quod C Carmelitas, A Augustinenses, J Jacobitas et M Minores significat.[1] ‚Von diesem Geschlechte Caims,‘ sagt Wiclif, ‚befreie uns der Herr.‘[2] Man wird nach dem Gesagten begreiflich finden, daß er seit dem Beginn des Kampfes ein ganzes Füllhorn von Flugschriften gegen diese Orden — er nennt sie Sekten — in die Welt gesandt hat. Nicht weniger als zwanzig sind aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier des Todestages Wiclifs dem Druck übergeben worden. Dem verdienten Wiclif-Forscher ist das oben genannte Sendschreiben entgangen,[3] das um so beachtenswerter ist, als es, wie der Titel sagt, an die Scholaren gerichtet ist und eine der schwersten Invektiven gegen die Bettelmönche enthält,[4] die auch hier vom Anfange an unter dem Decknamen Caym zusammengefaßt werden.[5] Von ihm haben sie ihren Ursprung, wie man aus ihren Handlungen entnehmen muß. Sie werden den vier bösen Geistern der Apokalypse verglichen, denen es gegeben ist, die Erde und das Meer zu beschädigen. Diese ihre Handlungen übertreffen alles, was von den Pharisäern gesagt wird. Dieses viergestaltige Ungetüm hat schon St. Bernhard mit den Worten gezeichnet: Ruchlos gegen Gott, verbrecherisch gegen alles Heilige, aufsässig gegeneinander, Verächter des Nächsten, Unmensch gegenüber dem Fremden, gegen die Vorgesetzten treulos und den Untergebenen unerträglich, schamlos im Begehren und herrisch

[1] Trialogus IV, 33, p. 362, 444.

[2] Serm. II, 84/5: Labia habent ex infectione mendacii cruentata et manus plenas sanguine humano, und nun folgt auch hier die obige Bezeichnung. Vgl. Select Works III, 348, und Matthew, Unprint. Works 420, 425, 448, 449.

[3] Über die Handschriften s. Shirley, A Catalogue, Nr. 90. Shirley kennt nur eine Handschrift: Cod. univ. Prag. III, G. 11. Doch gibt er das Incipit unrichtig an, indem er den Traktat erst mit Nimis olens beginnen läßt. Eine zweite Kopie findet sich in dem Cod. X, D. 10 (jetzt 1889). S. Truhlař, Cat. Cod. MS. II, 1889.

[4] Validi Mendicantes ... in vestimentis ovium incedentes, qui Esau sunt manibus et vocem indicant Jacob, qui sunt sancti ypocrite, mendici superbi, confessores lutei, predicatores elati ...

[5] Subito aurigine prima a parte sinistra venit quidam turbo olens nomine Caym quatuor Fratrum ordines in se continens ...

im Verweigern. Ein guter Frater ist so selten wie der Phönix, schlechte aber gibt es so viele, daß man sie im letzten Erdenwinkel antrifft. Sie gleichen jenen Baumstümpfen, die ins Feuer geworfen werden, weil sie zu nichts anderem zu brauchen sind. Sie sind die Leiter, auf der man sicher zur Hölle steigt, die vier Bestien, die Daniel aus dem Meere aufsteigen sieht. Unter allen vier sind die Karmeliter die schrecklichsten. Alle diese Sekten, eingeführt, daß sie im Sinne des Armutsideals wirken, Gottes Wort predigen, die Ungebildeten belehren, die Gefallenen aufrichten, treiben jetzt bei der Predigt ihre Possen und sind in alle Laster der Menge verwickelt, nur bekümmert, wie sie ihre stolzen Paläste und Kirchen errichten. Jetzt, fährt er fort, treten sie in das Paradies von Oxford ein wie Wölfe im Schafsgewand. Wollte man Bücher schreiben so zahlreich wie Augustinus, man könnte kaum die Hälfte ihrer Verbrechen und Anschläge, ihrer Erdichtungen und Schlechtigkeiten unterbringen. Man wird dies Sendschreiben in die letzte Zeit Wiclifs zu setzen haben. Es bezeugt die innigen Beziehungen, die er auch dann noch mit der Universität unterhalten hat.

II. Die dreiunddreißig Konklusionen (De Paupertate Christi).

1. Entstehung und Inhalt.

Man kann von dieser Schrift Wiclifs nicht sprechen, ohne der 18 Thesen[1] zu gedenken, die am 22. Mai 1378 von der Kurie verurteilt worden sind. Wie im Streit hierüber jene sieben großen Werke ausgestaltet worden sind, welche zusammen die Summa Theologiae bilden, so sind in letzter Linie auch noch die 33 Konklusionen in diesen Zusammenhang einzubeziehen. Nach der Verurteilung der 18 Thesen war es Wiclifs erste Aufgabe, für die Aufklärung des Volkes hinsichtlich des Inhaltes dieser Thesen zu sorgen. Zu dem Zwecke hat er sie — Stück für Stück — mit einem Kommentar versehen und ihnen eine feierliche Erklärung seiner Rechtgläubigkeit vorausgeschickt. Solche Erklärungen waren bei den scholastischen Schulstreitigkeiten und den theologischen

[1] Walsingham I, 353—355.

Schriften jener Zeit Sitte; es schützte sich der Vortragende oder Schriftsteller hiedurch, wegen Ketzerei belangt zu werden. Man nannte solche Erklärungen Protestationen. Sie fehlen in keinem bedeutenderen Werke Wiclifs und sind aus diesen vielleicht schon zu seinen Lebzeiten zusammengestellt worden und handschriftlich heute noch mehrfach erhalten. Haben diese Protestationen sonach meist nur einen rein formellen Wert, so hebt sich die, welche er an die Spitze der 18 Thesen gestellt hat, durch ihre besonders feierliche Erklärung ab, Christ zu sein und bleiben zu wollen, so lange noch ein Atemzug in ihm vorhanden ist, und in Wort und Tat Christi Gesetz zu befolgen. Mit dieser Protestation an der Spitze, wurden die 18 Thesen zunächst an das Parlament eingegeben.[1] In jener glatten, unkommentierten Gestalt, wie sie seine Gegner an die Kurie geschickt hatten, konnten sie den Parlamentsmitgliedern nicht überreicht werden; denn manche der Thesen war ohne näheren Kommentar unverständlich und konnte ihren Urheber in den Ruf bringen, ein Ketzer zu sein. Wollte Wiclif das rechte Verständnis erzielen, so mußten sie sorgsam erklärt werden. Sie gewannen dann ein ganz anderes Aussehen und konnten den Mitgliedern des Parlaments als Ausdruck gut kirchlicher, um die Erhaltung der Kirche besorgter Gesinnung erscheinen. Vom Parlament hatte Wiclif jetzt um so weniger zu besorgen, als sich unter den 18 Thesen auch solche befanden, die schon während der Tagung des guten Parlaments zur Sprache gekommen waren. Schon damals hatte ja Wiclif Gelegenheit erhalten, sich über Einzelnes wie über die Verwendung der von den Kollektoren eingesammelten päpstlichen Einkünfte auszusprechen.[2]

Aber auch die breiteren Volksschichten sollten über den Inhalt der 18 Thesen belehrt werden. Daher sandte er sie nochmals in die Welt hinaus;[3] auch diesmal ist ihnen eine lange Protestation seiner eigenen Rechtgläubigkeit vorausgeschickt;

---

[1] Shirley, Fasc. zizann., p. 245. Libellus magistri Johannis Wyccliff quem porrexit parliamento regis Ricardi contra statum ecclesie.

[2] Responsio Magistri Johannis Wyccliff ad dubium infrascriptum quaesitum ab eo per dominum regem Angliae Ricardum secundum, et magnum suum consilium anno regni suo primo. Fasc. zizann., p. 258.

[3] Declarationes Johannis Wickliff, Walsingham I, 357—363.

sie ist noch ausführlicher als die an das Parlament gerichtete und was für die Erkenntnis der Entstehung des ganzen Streites das Wichtigste ist, sie enthält einen Hinweis darauf, daß diese Sätze zuerst im Hörsal (in scholis), dann auch anderwärts (et alibi) — und man darf hier auch an die Kanzel, vielleicht selbst ans Parlament denken — zum Vortrag kamen und durch unbesonnene Leute — er nennt sie Knaben (pueros) — an die Kurie gelangten. Es sind also scholastische Schulmeinungen gewesen, die den ersten Anlaß zur Entstehung dieser ganzen fast unübersehbaren Literatur großer und kleiner Streit- und Flugschriften gaben. Der Laienwelt legte er die Thesen jetzt kommentiert vor, damit sie, wie er schreibt, an ihm kein Ärgernis nehme.[1] Die Auslegung gibt er in sinngemäßer Anwendung der Worte der Bibel und gemäß der Auslegung seitens der heiligen Väter;[2] sollte sich finden, daß die Thesen etwas Glaubenswidriges enthalten, so sei er geneigt, sie zu widerrufen. In dieser zweiten Vorlage der Thesen legt er sich weniger Zurückhaltung auf als in der ersten. Schlecht kommen die ‚Knaben' weg, die ihn bei der Kurie denunziert haben. Die weltlichen Herren sind berechtigt, unter Umständen das Kirchengut einzuziehen (6. These). Macht er aber schon in der an das Parlament gerichteten Vorlage eine starke Einschränkung zu diesem Satze, so ist das noch mehr in der zweiten Redaktion der Fall. Man vergleiche:

Shirley, Fasc. zizann. 249.	Walsingham I, 359.
Dixi tamen quod hoc non licet facere nisi auctoritate ecclesie in defectu spiritualis prepositi et in casu quo ecclesiasticus corripiendus fuerit a fide devius.	Sed absit ex illo credere quod intencionis mee sit seculares dominos posse auferre quandocunque et quomodocunque voluerint vel nuda auctoritate sua, sed omnino auctoritate ecclesie in casibus et forma limitatis a iure.

In dieser Gestalt wird auch der rechtgläubigste Katholik gegen den Satz keine Einwendung zu erheben in der Lage sein. Wie Walsingham sagt, machte sich Wiclif, dies Chamä-

[1] Ne christiani scandalizentur in me volo in scriptis dare sentenciam . . .

[2] Ad sensum et modum loquendi Scripture et Sanctorum Doctorum . . .

leon (versipellis), durch solche Verklausulierungen über seine Examinatoren lustig, lachte die Bischöfe aus und entkam. Hätte man die Thesen aber, wie er sie auf dem Katheder und Kanzel (in scholis et publicis praedicationibus) vortrug, vorgelegt, so würde man die Ketzerei wahrgenommen haben, die sie enthalten; denn er gab ihnen nicht die Erklärungen bei, sondern trug sie den Laienohren vor, blank und glatt, wie sie das an die Kurie gegebene Verzeichnis enthält. Und das war den Laien zum Dank geredet, denn die hören es gern, wenn man Schlechtes spricht vornehmlich über die Kirche und die Hierarchie.

Man darf aus einzelnen Worten, die Wiclif im ersten Bande seines Buches von der Wahrheit der Heil. Schrift gebraucht, die Möglichkeit nicht außer Augen lassen, daß er noch eine dritte derartige mit einer feierlichen Protestation seiner Rechtgläubigkeit versehene Schrift verfaßt hat. Ein Gegner Wiclifs sagt von ihm:[1] Ich habe jene Protestation gesehen, die er an den Papst gesandt hat und in der er erklärt, sich nur dem Richterspruche Gottes und der Gesamtkirche unterwerfen zu wollen; diese Protestation ist aber mit keiner der beiden genannten identisch; mehr läßt sich vorläufig hierüber nicht sagen. So viel ist sicher, daß die 18 Thesen mit den ihnen beigegebenen Erklärungen großen Eindruck machten. Wiclif kam übrigens noch einmal später auf die Verurteilung seiner Thesen zu sprechen:[2] Wir erfahren, daß es besonders zwei waren, die als besonders ketzerisch angesehen wurden: die eine, welche von der Einziehung des Kirchengutes seitens der weltlichen Gewalt, und die zweite, die von dem Rechte der Laien spricht, gegen Geistliche und selbst gegen den Papst richterlich einzuschreiten. Es wurde bereits an anderer Stelle gezeigt, daß dieser Thesenstreit allmählich die großen Werke zeitigte, die in der Summa Theologiae enthalten sind.[3] Auch die 33 Konklusionen haben von da ihren Ausgang

[1] Vidi enim protestationem suam quam misit domino summo pontifici, in qua fatetur se velle stare iudicio Dei et eius universali ecclesie. De Verit. Sacr. Script. I, 347.

[2] De Condemnatione XIX Conclusionum, Fasc. zizann., p. 481.

[3] S. meinen Aufsatz: Die Genesis von Wiclifs Summa Theologiae und seine Lehre vom wahren und falschen Papsttum (Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrh., II. Teil). Sitzungsber. d. Wr. Akad. 156.

genommen. Wir finden die Sache von Wiclif selbst angedeutet. Ich weiche, sagte er, der Jurisdiction des Papstes keineswegs aus, noch mache ich aus meiner Lehre ein Geheimnis, sonst hätte ich die Thesen nicht über einen großen Teil von England und der Christenheit überhaupt verbreitet und sonach auch nicht — wenigstens mittelbar — der römischen Kurie zur Prüfung übergeben: weil ich mit dem Inhalt Kleriker und Laien vertraut machen wollte, habe ich über diesen Gegenstand dreiunddreißig Konklusionen sowohl in lateinischer, als auch in englischer Sprache zusammengestellt und veröffentlicht.[1] Diese Konklusionen behandeln fast insgesamt das Armutsideal in der Kirche, weshalb sie von den alten Handschriftenschreibern auch unter dem Titel De Paupertate Christi zusammengefaßt werden. Ihre Wirkung war eine um so größere, als sie in der anspruchslosesten Weise von der Welt auftraten. Die einzelnen Sätze sind so gestellt und das Beweismaterial so geordnet, daß ihnen eine über England hinausgehende Bedeutung zugesprochen werden muß. Würde nicht in einer der Konklusionen der Name England genannt, man würde kaum wissen, daß es sich um Dinge handelt, die auf englischem Boden zum Austrag kamen. Sie tragen ganz das Gepräge der 18 Thesen. An die Spitze wurden in scharfer Formulierung einzelne Sätze gestellt, denen Wiclif alle die Bibelstellen folgen läßt, auf denen sie gegründet sind, oder es folgen Stellen aus den Kirchenvätern oder dem Kirchenrecht, bestimmt, die fraglichen Sätze zu erläutern. An polemischen Betrachtungen ist kein Mangel und das ist begreiflich, denn die meisten hängen noch mit der Frage der Einziehung des Kirchengutes zusammen und betonen das Recht der Nachkommen der Stifter dieses Kirchengutes, es unter Umständen zurückzufordern. Nach Christi und der Apostel Beispiel, die arm gewesen sind und keine irdische Herrschaft ausgeübt haben, muß es auch in der modernen Kirche gehalten werden. Exkommunikationen um irdischer Dinge willen sind ungültig und Laien dürfen Richter über den Klerus sein. Die schneidigste von allen

[1] Unde quia volui materiam (esse) communicatam clericis et laicis, collegi et communicavi triginta tres conclusiones illius materie in lingua duplici. De Verit. Sacr. Script. I, 350. See Matthew, Unprint. Engl. Works of Wyclif, p. XIV.

Konklusionen ist die vorletzte. Man darf, heißt es hier, annehmen, daß die Kirchengüter in der Hand weltlicher Herren besser angewendet würden, als es jetzt durch die Geistlichkeit geschieht. Ihre Mittel, solches Gut zu gewinnen, sind ebenso verwerflich als die, es zu behalten. Würde der Klerus in Armut leben wie in den Tagen der Apostel, dann könnte er in Wahrheit als Lehrer und Sittenrichter wirken, während die jetzigen Geistlichen nach den Worten des Apostels den stummen Hunden gleichen, die ihren Mund nicht öffnen, sondern, angestopft mit irdischem Gut, ihre Habgier in Wort und Tat bekunden. Da war es doch in jenen Tagen besser, als noch das ganze bürgerliche Regiment in Laienhänden lag. Wohlan, Miliz Christi, wache auf! Handle nach Christi Befehl, verteile die jetzt gebundenen Almosen (das Kirchengut) unter die Armen, dann wirst du wie in der apostolischen Zeit nicht bloß Kleriker, sondern auch Laien, solche haben, denen dies Armengut gehört, die für dich beten. Wo nimmt dieser Klerus die Vollmacht her, weltlicher zu leben als ein Silvester, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und alle die anderen Heiligen, die von den Almosen der Herren lebten? Am Schlusse faßt Wiclif das Ergebnis sämtlicher Konklusionen dahin zusammen: Der Klerus muß ohne weltliche Herrschaft und ohne Belastung mit den irdischen Dingen in Gemäßheit der Lehre und des Gesetzes Christi leben. Daraus folgt, daß die weltlichen Herren verpflichtet sind, dieses Gesetz und jene, die es lehren, zu verteidigen; ohne Beobachtung dieses Gesetzes gibt es für das Volk kein Heil und für den Staat keine Ruhe. Wenn wir Priester unser Leben bessern, wenn unsere Vorsteher ihre Gier nach weltlichem Gut und Ehren aufgeben und mit den anderen durch das Band der Liebe vereinigt sind, dann erst wird man zu dem Frieden gelangen, den Gott reichlich spenden wird.

2. Die Abfassungszeit.

Die Entstehungszeit der Konklusionen ist durch den Zusammenhang mit den 18 Thesen einerseits, mit dem der Summa Theologiae andererseits gegeben. Denn was diesen letzteren betrifft, liegt er ganz offen zutage. So ist aus der letzten Konklusion allmählich das Buch De Officio Regis entstanden, das in den ersten Monaten des Jahres 1379 vollendet

war.[1] Darnach werden die Konklusionen schon im Jahre 1378 abgefaßt worden sein, daß aber die 33. Konklusion nicht etwa ein Auszug aus dem entsprechenden Teil von De Officio Regis ist, die sämtlichen Konklusionen vielmehr schon früher abgefaßt gewesen sind, ersieht man daraus, daß sich Wiclif in dem Buche De Officio Regis bereits auf die Konklusionen und darauf beruft, daß er in diesen den Gegenstand in abgekürzter Gestalt behandelt habe: Et patet sentencia quam dixi in XXXIII conclusione abbreviata, quod officium dominorum temporalium et regum precipue est legem evangelicam potestative defendere et ipsam in sua conversacione diligencius observare.[2] Wie man sieht, zitiert er wörtlich die 33. Konklusion.

Damit hängt zusammen, daß das dritte Buch von De Civili Dominio sozusagen nichts anderes als eine sorgfältige Begründung des Inhaltes der 33 Konklusionen enthält. Die Konklusionen 15—20, aber auch noch die folgenden stimmen dem Inhalte nach und hie und da auch wörtlich mit den Ausführungen in De Civili Dominio überein. Es mag genügen, dies an einem Beispiele zu zeigen:

Conclusionum triginta trium Conclusio XXXI.	De Civili Dominio III, 471.
Sive progenitores defunctorum dominorum superstitum sint in celo, purgatorio vel in inferno, expediens foret in casu quo elemosinarii abutantur eorum elemosinis, ipsarum subtraccio et conversio in alios pios usus.	Ex istis patet quod sive progenitores defuncti dominorum superstitum sint in celo, sive in purgatorio, sive in inferno, expediens foret in casu, quo elemosinarii eorum abutantur elemosinis, earum subtraccio.

Man wird aus alledem entnehmen können, daß die Abfassung des Werkes von der bürgerlichen Herrschaft den gleichen Motiven entsprang wie die Aufstellung der 33 Konklusionen. Und so gewinnt es den Anschein, als sollte jenen Mitgliedern des englischen Herrenstandes, denen die Lektüre eines so schwerfälligen Buches wie De Civili Dominio nicht zugemutet werden konnte, eine kürzer gefaßte Begründung in

[1] S. Loserth, Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert, S. 59.
[2] De Officio Regis, p. 78/9.

die Hände gegeben werden, falls sie etwa Lust haben sollten, die der Kirche von ihren Vorfahren gemachten Schenkungen zurückzufordern und anderen frommen Zwecken zuzuführen.

III. Speculum secularium dominorum.

Mit den dreiunddreißig Konklusionen Wiclifs steht dem Inhalt und der Abfassungszeit nach sein Speculum secularium dominorum[1] in naher Verbindung, beide wiederum mit dem Buche von der Wahrheit der Heil. Schrift. Wir kennen den Einfluß, den er auf einige der hervorragendsten Adelshäuser in England und auf Mitglieder des königlichen Hauses selbst gewonnen hatte, ebenso wie jenen, den er in weiten Kreisen des Parlaments besaß. Die weltlichen Herren ganz für seine Reformideen, die damals vornehmlich auf die Einziehung des englischen Kirchengutes abzielten, zu gewinnen, schrieb er den ‚Laienspiegel', der in fünf kurzen, aber inhaltsreichen Kapiteln die wesentlichsten Punkte heraushebt, die ihm für die Reformation der christlichen Welt belangreich scheinen. Bevor wir auf den Inhalt näher eingehen, sind einige Worte über die Abfassungszeit zu sagen, weil Shirley hierüber eine unrichtige Angabe gemacht hat. Er nennt den Traktat eine der letzten Schriften Wiclifs.[2] Wenn er sich hierbei auf das vierte Buch des Trialogus bezieht, so ist zu sagen, daß sich dort in den Kapiteln, die sich mit der Laienwelt und ihrem berechtigten Anteil am Kirchenregiment befassen oder die Frage der Dotation der Kirche mit irdischem Gut berühren, wohl Ausführungen finden, die sich mit denen des Laienspiegels decken, aber ein direkter Hinweis auf unsere Flugschrift ist nicht gegeben. Und, wie bemerkt, gehört sie einer älteren Zeit an, die wir glücklicherweise durch einige Angaben, die er im

[1] Die Handschriften, in denen sich die Flugschrift findet, verzeichnet Shirley, A Catalogue, S. 23, Nr. 67. Während aber Shirley nur drei Handschriften kennt, sind jetzt sechs, beziehungsweise sieben (letztere in einigen Auszügen) bekannt. Zu den von Shirley genannten kommen noch hinzu die Codd. der Prager Univ.-Bibl. III, G. 11, V, F. 17 und die Handschrift der Wiener Hofbibliothek 4522.

[2] Written tam in latina lingua quam etiam in vulgari and one of the author's latest writings.

2*

vierten Kapitel macht, bestimmen können. Bekanntlich war in den Bullen Gregors XI. an den König, an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London, endlich an den Kanzler der Universität Oxford der Befehl des Papstes enthalten, Wiclif in Verhaft zu nehmen und so lange Zeit gefangen zu halten, bis weitere Weisungen aus Rom eingehen.[1] Sollte er sich in Vorausahnung seiner Verhaftung dieser durch die Flucht entziehen, so ist er durch eine öffentliche Kundmachung, die ihn erreichen kann, zu zitieren und zu verhalten, sich binnen drei Monaten, vom Zeitpunkte der Zitation an gerechnet, vor die Kurie zu stellen. Dort werde gegen ihn, er mag sich nun einfinden oder nicht, eingeschritten werden. Man weiß, daß der große Anhang Wiclifs sich einem solchen Vorgehen widersetzte und eine Inhaftierung des gefeierten Lehrers für eine Erniedrigung des Reiches und der königlichen Würde erklärte. Von einer förmlichen Verhaftung mußte sonach abgesehen werden und nur durch Bitten erreichte es der Vizekanzler, daß Wiclif sich auf eine Zeit in die Schwarze Halle der Universität begab.[2] Das sind nun Dinge, die in unserer Flugschrift berührt werden. Nec est color, liest man dort, quod rex debet exequi legem incarcerationis fidelium, sicut precipit Antichristus . . ., das zielt nicht auf Urban VI., sondern noch auf Gregor XI., der ihm der rechte Widerchrist ist. Und wenn es dann weiter heißt: Rex et regnum possent fideliter mandare Romane curie, quod sub pena notabili non mittat bullas vel nuncios in causa ecclesiastica in regnum An-

---

[1] In der Bulle an den König: praefatum Johannem auctoritate nostra capi et carceribus mancipari studerent . . .; an den Erzbischof und den Bischof in erweiterter Fassung: capi et carceribus mancipari faceretis eumque sub bona custodia teneretis in vinculis, donec a nobis super haec reciperetis aliud in mandatis . . . Considerantes utique quod praefatus Johannes, huiusmodi captionem et carcerationem forte praesentiens, posset, quod absit, perfugere seu latitationis praesidio dictum nostrum mandatum . . . eludere . . . nos . . . mandamus quatenus vos . . . praefatum Johannem, si per vos capi . . . non possit, per edictum publicum . . . citare curetis . . . Er wird dann vor die Kurie zur Verantwortung zu zitieren sein. In kürzerer Form wieder an die Universität: sie habe Wiclif verhaften und an den Erzbischof und Bischof ausliefern zu lassen . . .

[2] Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert II, S. 39—41.

gliae, nisi docto per regis consilium quod illud sapiat legem Christi. Et illo habito cessarent omnes provisiones papales in Anglia et omnes spoliationes quibus spoliat pauperes regni nostri, so fällt das alles in die Zeit des Thesenstreites und des Bekanntwerdens der päpstlichen Bullen, die ja hier besonders erwähnt werden.[1] Davon, daß diese Flugschrift etwa in das Jahr 1383 oder 1384 gehört, kann also keine Rede sein. Aber auch abgesehen von diesen Beweisgründen, entnimmt man dem Inhalte der Schrift, daß sie in die Tage gehört, in denen Wiclif die Frage der Einziehung des Kirchengutes in England zur Erörterung brachte. In manchen Punkten decken sich die Ausführungen mit denen des Buches De Veritate Sacre Scripture, so wenn Wiclif sagt: Soll der Laie seine Lebensweise nach den Vorschriften der Bibel gestalten, so muß er diese kennen. Sie darf ihm nicht vorenthalten werden. Eine arge Ketzerei ist es, wenn man sage, sie dürfe den Laien nicht in die Hände gegeben werden, denn diese müßten sich mit dem begnügen, was ihnen Prälaten und Priester daraus und darüber mitteilen. Da die Heil. Schrift die Richtschnur des Glaubens ist, so ist es um so besser, je tiefer der Gläubige in ihr Verständnis eindringt. Und so wie der Laie seinen Glauben kennen muß, so muß er auch die Kenntnis der Bibel, sei es in lateinischer oder englischer Sprache, besitzen. Die sämtlichen Erörterungen im ersten Kapitel der Flugschrift gelten diesem Thema und es mögen hier nur die Hauptsätze herausgehoben werden, die insgesamt von der Notwendigkeit der Bibelkenntnis handeln. Trotzdem die Wahrheit des Glaubens klarer und richtiger in der Heil. Schrift enthalten ist, als es die Priester auch nur auszudrücken imstande sind, so sind doch — man scheut es sich fast zu sagen — viele von ihnen der Bibel völlig unkundig, andere verheimlichen gerade jene Stellen, in denen von der Demut und Armut des Klerus die Rede ist, und da die Reden der Priester auch sonst noch bedeutende Mängel aufweisen, so liegt die Notwendigkeit am Tage, daß der Laie selbst die Bibel kennen muß. Ist sie es, durch

[1] Von weiteren Belegen für die frühere Abfassungszeit der Flugschrift wäre noch der Satz anzuführen: Et debet fraus Antichristi esse suspecta ex cupidine atque superbia ex hoc, quod nuper tantum dampnificavit Angliam in fide, in hominibus et thesauro . . .

welche die Heiligen die Welt erobert haben, warum soll sie dem Laien unbekannt bleiben? Sie gilt unendlich mehr als die kanonischen Satzungen, die nur insoferne Wert haben, als sie mit der Bibel übereinstimmen. Haben Christus und seine Apostel in jener Sprache gelehrt, die dem Volke verständlich war, warum sollte man nicht auch jetzt die Worte Gottes in der Sprache des Volkes bekannt machen?[1] Haben die Christen am Tage des Gerichtes Rechenschaft darüber zu geben, wie sie die ihnen von Gott gegebenen Güter benützt haben — und da wird kein Anwalt für sie sprechen — so müssen sie auch diese Güter und deren Gebrauch kennen. Zu den vorzüglichsten Gütern gehört die Predigt des Wortes Gottes, sie darf nicht verhindert werden. Wer dies tut, ist ein Feind der Kirche, und als solcher handelt der Antichrist, wenn er solche Handlanger zu den kirchlichen Prälaturen befördert, die weder das Wissen noch den Willen haben, Gottes Wort dem Volke zu predigen. Gottes Wort ist nicht gebunden. Man muß ihm seinen Lauf lassen. Die Laienwelt insgesamt hat sich gegen solche Feinde des Evangeliums zu wenden, die dessen Verkündigung verhindern. Und um wider sie Erfolge zu erzielen, gibt es viele Mittel.

Ohne diesmal auf den Gegenstand näher eingehen zu wollen, mag bemerkt werden, daß diese Ausführungen die Grundlage bilden zu dem ersten der bekannten vier Prager Artikel: primo ut verbum Dei a sacerdotibus domini et levitis idoneis iuxta Salvatoris sententiam libere et sine impedimento predicetur et annuncietur.[2]

Wenn Wiclif demnach im ersten Kapitel es als die erste Pflicht der weltlichen Herren bezeichnet, die Freiheit des Evangeliums in Schutz zu nehmen, so behandelt das zweite ihre Aufgabe, darauf zu achten, daß der Klerus, er sei hoch oder niedrig gestellt, in Lehre und Leben das Beispiel des Heilands nachahmt und den Untertanen nicht zur Last fällt. Findet man Geistliche, die dawider handeln, so haben die welt-

---

[1] In duplici ergo lingua, cuius Spiritus Sanctus dedit noticiam, est fides Christi populo reserenda.

[2] Chronicon Taboritarum I, cap. 1 und Lorenz v. Březova, Geschichtssch. der huss. Bewegung I, 381.

lichen Herren dagegen einzuschreiten. In dem Siege, den sie in diesem Kampfe erringen, liegt ihr größter Ruhm.

Der Geistlichkeit ist, wie im dritten Kapitel ausgeführt wird, das ganze weltliche Regiment abzunehmen, weil es ihrem Stande nicht zukommt. Geschieht dies nicht, so wird es, zumal in England, an Kämpfen niemals fehlen. Es ist eine falsche Liebe zur Geistlichkeit, wenn man ihr irdisches Gut und irdische Herrschaft zuweist: wenn dies die Laienwelt tut, wird sie einst die Verantwortung tragen, da sie den Klerus an der Erfüllung seiner Aufgabe, das Evangelium zu predigen, hindert. Leider läßt sich die Welt durch falsche Schlagworte täuschen, wie folgendes ist: Wenn heiligmäßige Männer die Dotation der Kirche gebilligt haben, so ist daran festzuhalten. Da die Priester in der Sorge für die geistlichen Bedürfnisse des Volkes auf der Hochwacht stehen, so dürfen sie nicht mit Sorgen um irdische Güter belastet sein. Man wird ihnen daher, wird im nächsten Kapitel gelehrt, diese Sorgen abnehmen und sie von der Last irdischen Besitzes befreien, namentlich wenn sie ihn dazu mißbrauchen, um fremde Reiche selbst in zweifelhafter Rechtslage — ein Satz, der sich auf die Kämpfe Gregors XI. mit den Florentinern bezieht — anzugreifen oder um nach eitlem Ruhm zu haschen. Daß sich die Säkularisierung des Kirchengutes ohne großes Geschrei (sine strepitu) vornehmen läßt, wird im einzelnen angemerkt. Es kann dies nach und nach geschehen, wie der eine oder andere Bischof sich gegen jene staatlichen Anordnungen vergeht, die auf dem göttlichen Gesetze fußen;[1] desgleichen dürfen die Laien gegen den Klerus mit der Einziehung der Temporalien vorgehen, wenn sie dessen Verfehlungen gegen Gott und die Menschen wahrnehmen. Man fürchte die falschen Exkommunikationen nicht; der Blitzstrahl fällt auf den zurück, von dem er ausgeht. Würde man so vorgehen, so könnte man vom Netz des Antichrists loskommen und gleich den Indiern, Griechen und anderen Nationen Gott in der Freiheit seines Gesetzes dienen.

[1] Et cum sepe per mortem vel causam aliam sunt bona huiusmodi confiscata, quid movet sanum consilium contra legem Dei sic reddere ipsa bona. Et ex tali paulativa detencione iusta possent sine strepitu omnia ista bona ad manus vivas secundum ordinacionem Christi primevam et utilitatem ecclesie remeare.

Leider fürchten die Leute heutzutage mehr das kanonische Gesetz als Christum und lieben mehr den Beifall und die Gunstbezeigungen des Papstes als den Lohn des Heilands.

Es ist aller Welt klar, führt Wiclif im Schlußkapitel aus, daß sich der Papst bei seinen Anordnungen selbst über den Heiland setzt, da er jene mehr belohnt und fördert, die seinen Anordnungen gehorchen, als die anderen, die Gottes Gesetze befolgen. Behauptet der Papst in seiner Bulle, daß in einem Falle so und so vorzugehen sei, setzt sich dann ein getreuer Priester unter Berufung auf Gottes Gesetz dagegen, so gehorcht man dem Papst mehr als dem Herrn. Wäre es anders, würde Gottes Gesetz geliebt, würden die Bullen des Papstes nach ihrem wahren Werte eingeschätzt werden, so würde der Zustand hergestellt werden, wie er in den Anfängen der Kirche bestand. Will ein getreuer Diener Christi — der Papst vor allem — den hieraus entspringenden Gefahren entgehen, so lebe er wie Petrus und die übrigen Apostel. Daß sich der Papst und die Seinen darüber hinaussetzen, beweist, daß sie der Antichrist und sein Gefolge sind. Zu dem letzteren gehören jene, die aus Furcht oder Neigung dem Antichrist anhängen. Die weltlichen Herren werden von den Gläubigen aber nur dann und insoweit geliebt und geachtet werden, als sie die wahren Stellvertreter der Gottheit sind (veri vicarii deitatis), und das, was ihnen gebührt, wird ihnen gegeben werden. Das mögen sie als Glaubenssatz festhalten.[1]

Was den Papst betrifft, so ist er in jeder Weise der Gegensatz zu Christus,[2] und da er die Führung der Christenheit beansprucht, trotzdem er von den Pfaden Christi so weit abweicht, so ergibt sich daraus die Gefahr für die Christen, die seiner Führung folgen. Er ist es, der die christliche Ordnung in Verwirrung bringt. Nicht nur die weltlichen Herren, sondern auch ein jeder christgläubige Mensch darf eine derartige Hypokrisie vernichten. Seine Helfershelfer sind auf der

[1] Et istam fidelem sentenciam imprimerent seculares domini tamquam fidem.

[2] Non sunt aliqui duo homines in mundo magis contrarii in moribus quam sunt Christus humillimus et hic papa superbissimus. Cum ergo vendicat ducatum tocius populi sequentis et tantum eclipsat vestigia Jesu Christi, patet quod huius ducis sequela sit in summitate periculi.

einen Seite die verweltlichten Prälaten mit ihrem Anhang, auf der anderen der Regularklerus, der besitzende ebenso gut als die Bettelorden. Wer von den Gläubigen die Macht hat, dieses Bündnis zu lösen, muß das Seinige dazu tun. Getreue Gläubige werden daraus die Anregung erhalten, solche Sekten einträchtig zu bekämpfen.

IV. De Fide Catholica.

Wenn man bedenkt, daß dieser Traktat in Wiener Handschriften[1] auch den Titel De Ecclesia führt, so ist es begreiflich, daß schon die Ausgabe von Wiclifs Buch von der Kirche seiner Erwähnung tut. Es wäre auch zweckmäßig gewesen, ihn im Anhang von De Ecclesia mit abzudrucken, denn die ersten Kapitel des Traktates enthalten einen mehr oder minder genauen Auszug aus dem Buche von der Kirche. Der Abdruck würde um so erwünschter gewesen sein, als De Fide Catholica, wie ich schon in meinem Buche Huss und Wiclif nachgewiesen habe, mit eine der Hauptquellen zu Hussens Buch von der Kirche bildet.[2] Die Bemerkungen Shirleys von den Verschiedenheiten von De Ecclesia und dem unter dem gleichen Titel angeführten Traktate De Fide Catholica haben die Wiclif-Society zweifellos bewogen, von einem Drucke beider Werke in einem einzigen Bande abzusehen. Wollte man ihn nicht im Anhange von De Ecclesia drucken, dann wäre er am besten unter die Streitschriften gesetzt worden, denn wie man der unten folgenden Inhaltsangabe entnehmen würde, ist der ganze Zweck dieser Flugschrift der gewesen, gegen den von dem Bischof Spencer von Norwich im Jahre 1383 gegen die Anhänger Klemens' VII. in Flandern unternommenen Feldzug Stellung zu nehmen. Sie gehört sonach in eine Linie mit der berühmteren Cruciata, die jetzt in den Polemical Works gedruckt vorliegt. In gewissem Sinne steht sie auch mit der Flugschrift De Christo et suo adversario Antichristo in Zusammenhang. Man mag schon daraus entnehmen, daß ihr

---

[1] Tabulae Codd. manuscript. III, Nr. 3930 und 4527. S. dazu meine Einleitung zu Wiclifs De Ecclesia, p. XXIV.

[2] Parallelstellen in Huss und Wiclif, S. 176—178.

Titel ihrem Inhalte wenig entspricht. Mit dem Buche von der Kirche stimmen nur die ersten Kapitel, vor allem die Feststellung des Kirchenbegriffes und die Gliederung der Kirche überein, freilich nicht, ohne daß für die Flugschrift eine allgemeiner verständliche Form des Ausdrucks gewählt worden ist. Schon die wenigen Sätze, die hier angeführt werden mögen, werden die Ähnlichkeiten[1] und Verschiedenheiten mit aller Deutlichkeit hervortreten lassen. Nicht äußere Zeichen, lehrt er, wie das Scheren des Bartes, die Salbung mit geweihtem Öl[2] usw. machen jemand zum Mitglied der allgemeinen Kirche, sondern nur die göttliche Prädestination. Niemand kann, so lange er hier auf Erden wandelt, wissen, ob er ihrer teilhaftig ist. Jene Leute, die man für Glieder, ja sogar für Häupter der heiligen Kirche hält, gehören vielleicht zu den Verworfenen, demnach der Kirche gar nicht an. Nur von denen, deren heiligmäßigen Wandel man sieht, darf man nach den Worten des Heilands: *Operibus credite* annehmen, daß sie berufen, demnach Glieder der Kirche seien. Diese Sätze müssen auf die moderne Hierarchie Anwendung finden. Darnach kann kein Geistlicher, dessen Lebenswandel das Gegenteil kundgibt, als Mitglied der Kirche betrachtet, dürfen ihm weder Ehren noch Temporalien zuteil werden. Die christliche Welt hat es sonach in der Hand, das Sacerdotium wieder zu jener Regel zurückzuführen, die ihm der Heiland gegeben hat.[3] Entzöge man ihm die Temporalien, so wäre die *reductio ad primevum statum* das leichteste Ding von der Welt. Freilich darf hierin nur mit

---

[1] Was die textliche Übereinstimmung in De Ecclesia und De Fide Catholica betrifft, möge hier nur ein Beispiel angeführt werden:

De Ecclesia, p. 1.	De Fide Catholica, cap. I.
Quomodo queso honoraret quis matrem illam primevam, sicut quilibet christianus tenetur sub pena dampnacionis ex primo mandato secunde tabule nisi ipsam cognosceret . . .	. . . non diligit ipsam matrem . . . nisi saltem ipsam per fidem cognoverit: ergo debet ipsam per fidem cognoscere. Nam ex primo mandato secunde tabule obligamur sub obtentu premii celestis . . . patrem et matrem . . . ecclesiam . . . honorare.

[2] An derlei allgemein verständlichen Beispielen fehlt es in De Ecclesia.

[3] Patet quod fideles possent et debent iuvare, ut sacerdotium ad primam Christi regulam sit reductum.

großer Sorgfalt gehandelt werden, da es an Irrtümern nicht fehle. Wie es unter diesen Umständen mit der Benefizienverleihung durch den Papst und die Bischöfe bestellt sei, ergibt sich daraus von selbst. Man bringe eine einzige Belegstelle aus der Bibel, daß Christus oder Petrus Pfründen, gar an Unbekannte und in fernen Gegenden, verliehen haben. Am besten ist es, wenn Gottes Gesetz frei und ohne Entlohnung verkündigt wird. Dann wird man aus dem Lebenswandel eines Priesters entnehmen, daß er wirklich ein solcher ist, und wird es an Almosen zu seinem Unterhalt nicht fehlen lassen. Die Kirche wäre dann nicht mit Prälaten des Teufels beladen und die Furcht vor dem Bannfluch würde das Volk nicht schrecken, einen solchen Prälaten samt den Bullen, die er in seinen Händen trägt, zu verwünschen.[1]

Es ist nun von Interesse, festzustellen, daß Huss sich bei der Komposition seines Buches von der Kirche an einzelnen Stellen lieber an die knappere Fassung und allgemeiner verständliche Darstellung in De Fide Catholica als an De Ecclesia gehalten hat. Zu dem schon in meinem Huss und Wiclif beigebrachten Beleg mag nur noch auf eine Stelle hingewiesen werden, weil sie zeigt, daß er sich an den kürzeren Traktat mehr wegen der sinnfälligen Art der Darstellung anschloß. Es ist die Stelle, in der er den Unterschied von ‚esse De Ecclesia‘ und ‚esse In Ecclesia‘ aufdeckt. Auch in De Ecclesia hat ja Wiclif davon gesprochen,[2] dort aber bezieht er sich auf eine Dekretale des Corpus juris canonici. Huss hat auch diese nicht außeracht gelassen, sich aber auch an jene gehalten. Man vergleiche:

Huss, De Ecclesia, fol. CXCIX^{b}.	Wiclif, De Fide Catholica, cap. I.
Amplius est notandum quod sicut aliquid est in humano corpore, quod non est pars ipsius corporis, ut sputum,	. . . Sed in sancta matre ecclesia militante sunt multi dyaboli ut presciti, sicut in humano corpore sunt stercora,

---

[1] Tunc non foret Christi ecclesia cum talibus prelatis diaboli onerata nec timor excommunicacionis terreret populum talem prepositum cum bullis in manibus detestari.

[2] p. 89: Aliud est esse de ecclesia et aliud esse in ecclesia, ut patet XXIII, qu. IV: *Vasis ire* et supra exposui (De Ecclesia, p. 62).

flegma, stercus, apostema vel urina, et illud non est de corpore, cum non sit pars corporis.

Huss fährt fort: Aliud vero est in humano corpore tamquam pars eius, ut omne membrum eius. Sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est ecclesia, et tamen non est de ecclesia, cum non sit pars eius, quomodo est omnis christianus prescitus de ipso corpore tamquam stercus finaliter egerendus. Et sic aliud est esse De Ecclesia, aliud esse In ecclesia. Et patet quod non sequitur: Si quicumque viantes sunt in ecclesia, tunc sunt de ecclesia sed econtra. Nam scimus zizannia crescere inter frumenta. . . .

fleumata et multe superfluitates, que nullatenus sunt de illo. . . . Dieses Beispiel findet sich nicht in De ecclesia, wenn auch ein Hinweis auf die Apostemata selbst dort vorhanden ist (p. 62: hii ut apostemata). . . . Dagegen fährt in Wiclifs De Ecclesia (Kap. III, p. 62) der Text wortgetreu fort wie in dem gegenüberstehenden Texte Hussens:

Et patet quod non sequitur: Si quicunque viantes sunt in ecclesia, tunc sunt de ecclesia sed econtra. Nam scimus zizannia crescere inter frumenta. . . .

In den weiteren Ausführungen hält sich Huss wieder mehr an De Fide Catholica; es mag genügen, den Gegenstand hier berührt zu haben, man entnimmt nicht allein, daß, sondern auch, weshalb Huss auf die Benützung der kleineren Flugschrift gekommen ist. Die Darstellung, wie jemand prädestiniert und doch ein Sünder sein kann, ein anderer von Ewigkeit verworfen ist und doch das Leben eines Gerechten führt, ist in dem kürzeren Traktat ein verständlicherer. Dieser Gegenstand bringt ihn auf die Abendmahlslehre, in der es sich gleichfalls um scheinbare Widersprüche handelt. Nach einem längeren Exkurs über diesen Gegenstand kommt er auf die Frage zurück: Wie wird jemand ein Mitglied[1] der allgemeinen Kirche? Das unterliegt keiner menschlichen Wahl, sondern ist Gottes Sache, und die Wahlen, die es jetzt in der Kirche gibt,

[1] Et patet quod nemo debet accipere temporale premium vel honorem sub racione qua est tantum membrum ecclesie . . .

sind eitel Gotteslästerung. Man sehe sich die Anfänge der Apostelbriefe an. Petrus und Paulus nennen sich Diener des Heilands, denn er ist es, der sie berufen hat. Wenn aber keiner weiß, ob er prädestiniert ist, so folgt, daß er auch in der Eigenschaft ‚als Glied der Kirche' keine Temporalien an sich ziehen darf. Wer die heutigen Kirchenwahlen betrachtet, wird beobachten, daß die Wahl nicht wegen des Amtes an sich, sondern der damit verbundenen Temporalien wegen gesucht ist. Die Bettelmönche sind es aber, die diesen Irrtum verteidigen.[1]

In sehr gezwungener Weise[2] kommt Wiclif nunmehr auf das Verhältnis der Bettelmönche zu den Bischöfen und zum Volke zu sprechen. Da werden all ihre Hauptverbrechen aufgezählt: die Art, wie sie Mitglieder anwerben — Wiclif nennt es Knabenraub —,[3] die Aussaugung der Armen, ihre frivolen Predigten, heimtückische Verleumdung, die Verfolgung jener frommen Leute, die sich an Gottes Gesetz halten, eine Verfolgung, die namentlich im sogenannten Erdbebenkonzil von 1382 zutage trat,[4] und vornehmlich auch in der Aufreizung des Volkes zum Kriege. Man entnimmt schon diesen Worten, daß dieser Traktat damit zu einer Streitschrift ersten Ranges wurde. In der Tat enthalten die beiden letzten Kapitel weder weitere Ausführungen über die Kirche und ihre Hierarchie, noch, wie der andere Titel sagt, über den katholischen Glauben. Ätzenden Hohn gießt er wie über das zwiegespaltene Papsttum (diviso capite Antichristi) so über die Bettelmönche aus, die die Völker zum Kriege aufhetzen und hier auf der Seite Roms, dort auf der Avignons stehen. Früher werde es in der Christenheit nicht besser werden, ehe nicht dieses ‚Seminar' unter Leitung des göttlichen Gesetzes aus dem Lande gejagt ist. Die Bettelmönche sind es, die allerorten zum Kriege hetzen, und wie Wiclif im Traktat De Christo et suo adversario Antichristo

---

[1] Et totus iste error est per falsos fratres ut plurimum defensatus . . .

[2] Ex istis (sagt er) evidet, quam proditorie fratres se habent ad dominos episcopos et populum regnorum, que inhabitant . . .

[3] Furtum puerorum . . .

[4] S. Fasc. zizann. 272: Et dampnaverunt certas conclusiones, que inferius ponuntur, eodem anno, scilicet 1382, in die S. Dunstani (Mai 19) post prandium apud Praedicatores Londoniis.

seine glänzenden Antithesen von Christus und seinem Widersacher, dem Papste, vorbringt, so werden hier in gleicher Weise die sechzehn Eigenschaften der Liebe, von denen der Apostel spricht, dem Verhalten dieses Mönchtums entgegengestellt und der Schluß gezogen, daß es nicht nur in der Liebe, sondern auch im Glauben und in der Hoffnung hinfällig ist. Der Krieg, in den die Mönche uns hineinhetzen, hat keine gerechte Grundlage, und wenn man sagt, es gilt ein erlittenes Unrecht zu rächen, so wäre erst zu erwägen, ob es nicht selbst die Folge eines Unrechtes war, das wir anderen zugefügt haben. Würden die Mönche dem Volke die sechzehn Gebote der christlichen Nächstenliebe verkünden, so würde niemand an einen Krieg denken, für den es an einer rechten Begründung fehlt.

V. De Praelatis Contencionum sive de Incarcerandis Fidelibus.

Ob Wiclif diese Flugschrift[1] selbst noch in die Welt hinausgeschickt hat, oder ob dies erst durch seine Schüler nach seinem Tode geschehen ist, mag dahingestellt bleiben. Sie ist nach ihrem Inhalt sowie nach ihrer Provenienz hin von hohem Werte. Zunächst ist zu sagen, daß von den beiden Titeln, die sie trägt, der erstere wenig passend und aller Wahrscheinlickeit nach nur den ersten Worten der Flugschrift selbst entnommen ist. Sehr sachgemäß ist der zweite Titel ‚*De Incarcerandis Fidelibus*'. Doch handelte es sich nicht um die Frage: Darf man gutgläubige Christen einkerkern? sondern vielmehr darum, ob es gerechtfertigt ist, daß der weltliche Arm der Geistlichkeit seine Unterstützung leiht, wenn es sich um Exkommunikationen handelt. Hiebei kommen arge Mißbräuche vor. Die Prälaten behaupten zwar, daß sie bei ihren Bannflüchen weder sündigen noch irren können. Das wird durch Tatsachen widerlegt, und eben darum sollte der weltliche Arm sich hüten, an den bezüglichen Vergehungen der

[1] Liegt in den beiden Handschriften 1337 und 1387 der Wiener Hofbibliothek und dem Cod III, G. 11 der Prager Universitätsbibliothek vor. Über andere Handschriften siehe das, was unten über das Verhältnis dieser Flugschrift zu den Predigten Wiclifs gesagt wird.

Geistlichkeit durch den Schutz, den sie bei ihm findet, teilzunehmen. Schon an sich ist die Exkommunikation nicht gerechtfertigt, man müsse sich da an Christi Beispiel halten, der, als er geschmäht wurde, dies nicht mit gleichem vergalt. Der weltliche Arm muß gewarnt werden, denn so weit ist in unserem England die Verblendung schon gediehen, daß jener Mensch, der über sechs Wochen im Bann der Kirche liegt, dem Kerker überantwortet wird. Das ist aber weder schriftgemäß, noch auch in den päpstlichen Gesetzen begründet, sondern wird nur geübt, um einfache Priester von ihren Pfründen zu bringen oder um die weltlichen Herren in ärgere Verschuldung zu verstricken. Da es aber Fälle gibt, in denen der Bann für immer für den Betroffenen gilt, die Geistlichkeit aber nach der Satzung, die sie in unser Reich gebracht hat, jeden, der über 44 Tage im Bann ist, einkerkern läßt, so folgt daraus, daß König und Staat Schergen für die Armen sind, weil sie ihre Pflicht gegen diese nicht erfüllen.[1]

Gegen dieses Vorgehen muß ein Heilmittel gesucht werden und das kann nur darin liegen, daß einem jeden englischen Untertanen in solchem Falle die Appellation an den König und sein Konseil offen gelassen wird. Daß diese Appellation schriftgemäß ist, entnimmt man dem Vorgang des Apostels Paulus, der weder eine Appellation an Petrus einreichte, welcher sich in seiner Nähe befand, noch an das Synedrium, sondern an den Kaiser, trotzdem der ein Heide war; und Soldaten, auch Heiden, führten ihn unversehrt, mit großen Kosten über Länder und Meere bis nach Rom. Warum sollte es nicht auch heutzutage gestattet sein, daß jemand an einen christlichen König, dem christliche Minister zur Seite stehen, appelliere, zumal in einer Sache, in der es sich über die Exkommunikation hinaus um eine Einkerkerung handelt, die ungerecht ist, und zwar deswegen, weil sie hinterrücks ohne staatliche Genehmigung in England eingeführt ist. Der König rufe alle Bischöfe und Kleriker seines Reiches zur Beratung darüber zusammen, ob sich eine solche Exkommunikation rechtfertigen

---

[1] Oder nach der Lesart in den Predigten, weil diese, d. h. die Armen, ihre Pflicht erfüllen, indem sie nach den Geboten der Heil. Schrift vorgehen.

läßt, und Gott wird in seiner Gnade ihm mit Hilfe seiner Edlen solche getreue Berater geben, die ihm das Törichte eines solchen Gesetzes nachweisen werden. Daß der König zu einem solchen Vorgehen nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, wird im weiteren Verlaufe der Flugschrift auseinandergesetzt.[1]

Es wurde schon angedeutet, daß diese Flugschrift neben der sachlichen auch nach der formalen Seite hin ein besonderes Interesse beansprucht. Was in letzterer Hinsicht bisher übersehen wurde, ist der Umstand, daß die Flugschrift wortgetreu mit dem zweiten Teil der Predigt Wiclifs ‚*Christus semel passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius*‘ übereinstimmt.[2] Diese Beobachtung könnte für die Bestimmung der Abfassungszeit der Flugschrift von Belang sein und die Erörterung dieser Frage ist hier um so wichtiger, als mit ihr die Aufrollung persönlicher Momente aus Wiclifs Leben zusammenhängt. Shirley hat die Abfassungszeit auf das Jahr 1382 gesetzt, aber kein Motiv hiefür angegeben. Mit seiner Angabe würde stimmen, daß der dritte Teil der Predigten, dem die vorgenannte angehört, in diesem Jahre zusammengestellt ist.[3] Man könnte da an die Verfolgung der sogenannten

---

[1] Des Königs Pflicht erhellt daraus: ‚quod est vicarius Dei‘ qui debet vindicative procedere. Dann heißt es weiter: Omnis iniusta excommunicatio legii regis est eius iniuriacio, et rex est excommunicante superior habens ad corrigendum potenciam: ergo ad regem in tali casu est licitum appellare. Unde idem est episcopum talem potestatem regi precludere et eius regalia proditorie tollere et in fauces diaboli ipsum tradere. Notorium quidem est quod incarceracio, que est quedam mors, licenciam originalem habebat a regibus, et iterum notorium est quod nulli reges christiani, nisi fuerint proditores Dei et profundati tyrannide, darent licentiam suis presbyteris ad incarcerandum suos legios, quia faciunt, sicut de lege Dei debent. Ideo presbyteri presumentes hoc facere offendunt proditorie in regaliam Dei et regis . . . Nec sacerdotes legis veteris maledicti presumpserunt in casu isto incarcerare homines, ut audent prelati. . . .

[2] Sermones III, 206 ff. Die wörtliche Übereinstimmung beginnt S. 209, Zeile 11 mit den Worten: Cum prelati contencionum; die Übereinstimmung geht bis an den Schluß. Daher sind für diesen zu der handschriftlichen Überlieferung des Textes auch die Codices der Sermones in Betracht zu ziehen.

[3] Sermones III, S. XXXI.

‚Armen Priester' denken, die in diesem Jahre begann und für die das in England hinterlistig eingeführte Gesetz, betreffend die 44 Tage, eine wesentliche Förderung bedeuten mußte. Kein Wunder daher, wenn man dagegen den Schutz des Königs anrief. Wir können selbst noch weitere Momente für die Ansicht Shirleys herausheben. Das bekannte Erdbebenkonzil vom 19. Mai 1382 hatte 24 Sätze Wiclifs teils als häretisch, teils als irrig verurteilt. Zu ihnen gehört der Satz Nr. 13:

Item, quod praelatus excommunicans clericum qui appellavit ad regem et consilium regni, eo ipso traditor est regis et regni.

Wer wollte bezweifeln, daß dieser Satz den Niederschlag der Ausführungen der obigen Flugschrift enthält? Wenn er aber neben anderen vom Erdbebenkonzil zensuriert wurde, so war er zweifellos vor diesem Datum in weiteren Kreisen bekannt und sicherlich nicht bloß von der Kanzel herab vorgetragen, sondern auch in Schriften verbreitet worden. Wahrscheinlich hängt die ganze Angelegenheit mit der vom Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London in Gemäßheit des päpstlichen Befehles verfügten, aber nicht zur richtigen Durchführung gelangten Verhaftung Wiclifs zusammen, wie das zum Teil aus anderen Motiven schon früher angedeutet wurde.[1] Wer genauer zusieht, wird ganze Stellen in der Flugschrift finden, die mit den Ausführungen in anderen Schriften Wiclifs aus den Jahren 1377 und 1378 übereinstimmen.[2] Wie in unserer Flugschrift, wird, um nur einen Fall anzuführen, auch in De Ecclesia ausgeführt, daß diese Bischöfe es dahin gebracht haben: quod papa debet super regno nostro imperatorie civiliter dominari . . . quia procurarunt, quod inconsulto rege vel suo consilio virtute bullarum papalium legius homo regis — denselben Ausdruck, den Wiclif hier auf sich selbst anwendet, gebraucht er wiederholt in der Flugschrift — ubicunque in Anglia non convictus super pravitate heretica arrestetur et papali carceri mancipetur, et (ut videtur prudentibus) non posset esse evidencius signum capitalis civilis

[1] Studien zur englischen Kirchenpolitik II, S. 40.

[2] So nennt er auch in De Ecclesia, p. 352, die Bischöfe ignaros legis scripture.

dominii pape super Angliam: In dem gleichen Sinne finden sich in der Flugschrift Sätze wie: Notum est quod nulli reges christiani . . . darent licentiam suis presbyteris ad incarcerandum suos legios . . . ideo . . . presumentes hoc facere offendunt proditorie in regaliam Dei et regis.

In seinem Buche von der Kirche hat Wiclif die Sache noch ausführlicher vorgetragen. Er verlangt, daß zur Feststellung dieser Sachen das Parlament berufen und diesem unter anderem die Frage vorgelegt werde, ob denn der König bei solchem Sachverhalt noch Herr in seinem Lande ist. Nach all dem wird man auch diese Flugschrift noch mit dem Thesenstreit, dem wir eine so reiche literarische Betätigung Wiclifs verdanken, in Zusammenhang bringen müssen.[1] Seine Gegner haben Klage geführt, daß Wiclif diese Dinge auch auf der Kanzel zur Sprache und das Volk hiedurch zur Aufregung bringe. In welcher Weise dieses geschah, dafür liegt nun ein erster Beleg vor, indem diese Flugschrift wahrscheinlich noch bevor sie in der Menge Verbreitung fand, auf der Kanzel zum Vortrag gelangte.

VI. De Servitute Civili et Dominio Seculari.

Zur Zitation Wiclifs durch Gregor XI.

Mit dem Traktat *De Incarcerandis Fidelibus* hängt unmittelbar die Schrift *De Servitute Civili et Dominio Seculari* zusammen.[2] Die Begriffe Herr und Diener sind von der Bibel geprägt. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen und Zweideutigkeiten zu vermeiden, wird zunächst der Begriff von Herr und Diener erörtert. Es gibt drei Arten von Herren. Absoluter Herr ist Gott. Herr ist zweitens auch der, der einem Zweiten eine Wohltat zukommen läßt,[3] endlich drittens, der kraft irdischen oder bürgerlichen Rechtes eine ständige, gleichsam erbliche Herrschaft innehat. Dieser Dreiheit von

[1] Weitere Hinweise ergeben sich aus De Veritate Sacrae Scripture I, 349/50.

[2] S. Shirley, A Catalogue, Nr. 68. Erhalten ist der Traktat allein in Cod. Ashburnham XXVII, f. 82—89 (s. Pol. Works II, 543).

[3] Man könnte hier bei dem Worte propter beneficienciam an ein Lehen (beneficium, feudum) denken, wenn Wiclif selbst in der weiteren Erklärung die Sache nicht weiter fassen würde.

Herren entspricht eine Dreiheit von Dienern: 1. Alle Geschöpfe sind Diener Gottes. 2. In der zweiten Art dient jeder Mensch, der in der Gnade Gottes ist, gemäß der Bibel dem andern. Die dritte Art von Herren und Dienern hat des Menschen Sünde erst geschaffen; im Stande der Unschuld hat dies Verhältnis nicht bestanden. Wie es entstanden, darüber gibt es verschiedene Ansichten; das Richtige scheint zu sein, daß es in Kriegen und Eroberungen u. dgl. seinen Ursprung hat. Seitdem gibt es Herrschaft und Knechtschaft, die beide wieder manche Unterabteilungen haben; so gibt es eine Herrschaft, die im Lohnverhältnisse, und eine andere, die in der Nächstenliebe begründet ist. So haben in letzterer Hinsicht Engel den Aposteln Knechtsdienste geleistet. Mit der letzteren ist keine Sünde verknüpft. Daß auch jene Herrschaft erlaubt ist, entnimmt man den Beispielen der Bibel, wornach Christus befahl, dem Kaiser zu geben, was ihm gebührt, oder wie Paulus den Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit verlangt.[1] Er nennt die Obrigkeit Gottes Dienerin, die das Schwert nicht umsonst trägt, sondern Rächerin über den ist, der Böses tut. Daraus folgt, daß sie auch die Pflicht hat, die Sünden zu strafen, was die Priester, denen der Kampf untersagt ist, nicht tun dürfen. Das irdische Regiment der Fürsten darf daher in keiner Weise geschwächt werden. Wer dies unternimmt, widersetzt sich der Anordnung Gottes. Wenn Priester solche Herrschaft besitzen, so ist sie ihnen von dem weltlichen Arm zu nehmen, und dieser erfüllt damit nur die Pflicht, die ihm von Gott auferlegt ist;[2] er beweist damit nur seine Nächstenliebe gegenüber den Priestern, gegen sich selbst und gegen die Untertanen.[3] Für die Priester als die geistlichen Diener und für die weltlichen Untertanen folgt daraus die Pflicht, ihre Herren zu unterstützen: die weltlichen Diener tun dies in körperlichem Dienst und der Zahlung der Steuern, die Priester,

---

[1] Hoc verbum movet aliquos ad approbandum istud dominium quantum est elicibile ex scriptura.

[2] Tercio patet, quomodo pertinet istis mundi principibus auferre a sacerdotibus talia dominia coactive. In hoc enim facerent ministerium, quod Deus eis iniungit.

[3] Et dignificando se ipsos in tali seculari dominio servarent caritatem sacerdotibus, sibi ipsis et subditis.

indem sie die Rechte dieser Herren verkündigen.[1] Leider lassen die Priester, vom Papste angefangen, es merklich daran fehlen. Die weltlichen Herren machen sich einer Pflichtverletzung schuldig, wenn sie das ihnen von Gott verliehene Amt, Schützer seines Gesetzes zu sein, vernachlässigen und es nicht hindern, daß die Geistlichkeit gegen die Anordnung Gottes sich weltliche Herrschaft anmaßt.[2] Sie fügen damit sich selbst und dem Klerus und dem gemeinen Volke, ihren eigenen Untertanen vor allem bitteres Unrecht zu, denn der Klerus unterdrückt diese und zwingt hiedurch die weltlichen Herren, ein gleiches zu tun. Bevor die Fürsten hierin keinen Wandel schaffen, kann ihre Herrschaft nicht ohne große Wirren bleiben.[3] Hat die Geistlichkeit eine Bibelstelle für sich, die ihr schmutziges Regiment rechtfertigt, so wäre es verdienstlich, wenn sie es sagen würde. Da sie aber keine besitzt, so haben andere die Aufgabe, die weltlichen Herren, denen Gott das Schwert anvertraut hat, an ihre Pflicht zu mahnen.

Weltliche Herrschaft kommt keinem Geistlichen zu. Wie aber steht es um die Knechtschaft? Da Wiclifs Gegner ihn bekanntlich als intellektuellen Urheber und eigentlichen Rädelsführer des Aufstandes bezeichnet haben,[4] so lohnt es sich, auf seine Ansichten einzugehen. Er erörtert die Gründe, die für und gegen die Knechtschaft sprechen: Da es naturgemäß ist, daß jeder frei und keiner Knechtschaft unterworfen sein will, so scheint es nach den Lehren Christi angemessen zu sein,

---

[1] Ex isto textu ... potest elici quod servi, tam seculares quam ministri, cuiusmodi debent esse sacerdotes et clerici, debent fovere seculares dominos et nutrire: servi seculares in corporali servicio et tributo et sacerdotes domini in iure istius brachii promulgando. ...

[2] Seculare brachium vecorditer se ipsum in isto dampnificat, quia eorum officium eis iniunctum a Deo est coactive defendere legem et ordinacionem domini Jesu Christi et specialiter ne sacerdotes rapiant iniuste a secularibus dominis dominium seculare contra legem Domini.

[3] Nam sacerdotes contra legem Domini servos hos opprimunt, et reges ac seculares domini necessitantur ipsos opprimere propter dominium, quod sacerdotes sibi rapiunt. Et antequam principes ministrent Deo melius in isto officio, non stabit suum dominium inturbatum.

[4] Lechler, Johann von Wiclif I, 656 ff. Dort die Belegstellen. Es ist aber zu bemerken, daß Lechler den obigen Traktat, der bemerkenswerte Äußerungen Wiclifs enthält, leider unbenützt gelassen hat.

daß niemand seinen Nächsten in den Zustand der Knechtschaft versetze. Auch dürfe man im neuen Bunde nicht strenger verfahren als im alten, da der jüdische Sklave von seinem Herrn im siebenten Jahre freigelassen werden mußte. Erst wenn man Christi Beispiel nachahmt, darf man sagen: ‚Du allein bist der Herr.‘ Gott gibt oft den Kindern der Sklaven reichere Verstandesgaben als denen der Herren und befähigt sie, ihm zu dienen. Wer sie daran hindert, widersetzt sich seinen Geboten. Solche reichbegabte Sklavensöhne nützen oft dem Volke und den Söhnen freier Menschen und bewahren das Reich vor Gefahren, wie dies an dem als Sklaven verkauften Sohne Jakobs ersichtlich wird.

Hierbei wird in mannigfacher Weise gegen die Regeln christlicher Nächstenliebe gesündigt; denn wenn die geistige Veranlagung solcher Knechte der Natur nach die der Herren ist, sie aber hinsichtlich ihrer Demut und anderer Tugenden höher stehen als diese und eine Behandlung der Sklaven als solche diese oft hindert, der Kirche Nutzen zu bringen, so ist es jedem Verständigen klar, daß so manches Knechtschaftsverhältnis wider Gott ist und der Vernunft widerspricht. Doch kann es andererseits gestattet sein, Menschen, denen es an Fähigkeiten fehlt, oder deren Willen dahin geht, in solcher Stellung zu halten. So spricht schon die Bibel (Exod. XXI, 4—6) von Knechten, die nicht frei werden wollen. Solche darf man für immer in ihrer Stellung lassen, es ist Sache der Nächstenliebe, für sie zu sorgen und sie zu erhalten. Sonst darf niemand für immer geknechtet werden. Setzt irgendeine Satzung solches fest, so werden die Herren in der Regel in andere noch schwerere Sünden verwickelt. Die Worte ‚für immer‘ beziehen sich auf die Nachkommenschaft eines Knechtes, die in ewiger Sklaverei zu halten kein auf Vernunftgründen ruhendes Gesetz zulassen wird. Daraus ist zu entnehmen, inwieweit und für welche Dauer eine Knechtschaft gerechtfertigt ist. Wahre Priester, die in christlicher Liebe auf eine derartige Herrschaft verzichten, stehen viel höher als jene Herren, die es nicht tun. Werden Leute geknechtet, an denen Gottes Gaben ersichtlich sind, so haben sie nach dem Beispiele des Herrn das ihnen zugefügte Unrecht zu tragen und werden durch ihr Leiden sich größere Verdienste erwerben, als wenn

sie in Stellungen leben würden, wie sie hier auf Erden gerühmt werden. So haben die Märtyrer gelitten und so hat Petrus gelehrt, den Herren zu gehorchen, auch jenen, die unbequem sind.

In diesen Ausführungen wird gewiß niemand auch nur den geringsten Versuch erblicken, die niederen Klassen in England wider die Herrenwelt aufzuregen. Im weiteren Verlauf wird die Frage erörtert, inwiefern sowohl die bürgerliche Herrschaft als auch die bürgerliche Dienstbarkeit nicht ohne Sünde ist, und auf die Beziehungen zwischen Herren und Untergebenen eingegangen, wie sie sich nach den Anordnungen der Heil. Schrift gestalten sollen. Maßgebend sind die Gesetze im Briefe an die Epheser, VI, 5—9, in denen das gegenseitige Verhältnis geregelt ist.

Wenn aber die bürgerliche Herrschaft nicht ohne Fehl sein kann, so fragt es sich, warum sie von Gott angeordnet ist. Sie soll ein Heilmittel sein gegen die Härte des Herzens im Menschen und wider die Auflehnung dagegen. Wie die Herren auf der einen Seite zu tadeln sind, die in ihrer Strenge zu weit gehen, so sind die Diener zu strafen, vor allem die Geistlichen, wenn sie den bezüglichen Anordnungen Gottes widerstreben, und die Strafe zu bestimmen, ist Sache der Herren. Dies gegenseitige Verhältnis dauert bis zum Tage des Gerichtes, und jene Geistlichen, die das Volk nicht hierüber belehren, vielmehr die Anordnung Gottes im Werk und in der Rede zu behindern suchen, setzen sich schwerem Tadel aus.

Damit ist das eigentliche Thema erledigt: es ist genau genommen ein knapper Auszug aus dem ersten Buche seines großen Werkes De Civili Dominio. Aber Wiclif gibt ihm noch einen Anhang, indem er die Frage aufwirft, wie sich der Klerus zu der Sache verhält. Seine Antwort ist ein heftiger Angriff auf die gesamte Hierarchie, vor allem auf den Papst.[1] Es fehlt auch hier nicht an persönlichen Motiven, die ihn dazu bewegen und die hier um so mehr herauszuheben sind, als die Sache von den bisherigen Biographen Wiclifs ganz übersehen wurde. Diese vier Sekten (Orden), sagt er, üben durch

[1] Restat videre naturaliter de dominio ac servitute, que in clericis magis fetet.

teuflische Anstachelung eine große Knechtschaft gegen die weltlichen Herren aus, indem sie diese von ihrer ersten Pflicht, die Anordnungen Gottes zu verteidigen, abhalten. Auch der Papst ist davon nicht ausgenommen; denn er nimmt sich, angeblich gestützt auf die Heil. Schrift, heraus, in fremde Königsrechte zu greifen, Leute in fremden Ländern einkerkern zu lassen und vor sein Gericht zu laden.[1]

Man wird in diesen Worten einen deutlichen Hinweis auf die Bullen Gregors XI. finden, in denen die Verhaftung Wiclifs gefordert und er vor den Richterstuhl des Papstes zur Verantwortung zitiert wird.[2] Gegen dieses Mandat Gregors XI. zieht Wiclif in einer Reihe von Sätzen zu Felde, nicht ohne ausdrücklich auf dieses anzuspielen.[3] Durch sein Vorgehen vermag der Papst Bewohner in allen Reichen zugrunde zu richten und die Reiche selbst zu schwächen sowohl an ihrem Einkommen als auch in der Bevölkerungsziffer. Da in seinen eigenen Landen Unruhe herrscht und niemand vor räuberischen Überfällen gesichert ist, so gefährdet jeder sein Leben, der solcher Zitation Folge leistet. Mancher kann wegen Krankheit und Schwäche, die ihn überkommen, die Fahrt zu solchem Gerichte nicht vollbringen. Wie aber soll der Papst Richter sein, wenn er beispielshalber mittlerweile stirbt und zur Hölle fährt? Wenn man die Art

---

[1] Ipse lege Christi exigit, quod in regaliis exteris citet et precipiat, quod quecunque persone sub regum dominio . . . compareant in tempore brevi, quod limitat suis iudicibus responsuri.

[2] S. Walsingham, Hist. Anglicana I, 349. Den Zusammenhang ersieht man aus der zum Teil wörtlichen Übereinstimmung mit einem Satzteil der Bulle. Man vergleiche:

De Servitute Civili:	Bulle Gregors XI.
Sic autem contingit Romanum	. . . Citare curetis . . . . .
presbyterum insanire, quod mittat in	. . . .
Angliam clericis, quos contempnit,	. . . . quod infra trium
ut respondeant infra tempus mo-	mensum spatium . . . . .
dicum suis cardinalibus iudicibus	. . ubicunque hunc nos esse
inimicis et ut machinetur hanc	contigerit comparere (debeat) .
stultam cautelam diaboli, quod Ro-	. . . .
mam veniant vel ubicunque	. . . . . super propositionibus
papam esse contingit sub pena	. . . .
crudelissima responsuri.	responsurus.

[3] Item quod patet irracionabilitas huius mandati. . . .

und Weise, wie Wiclif über Gregor XI. spricht, ins Auge faßt[1] und das eben Gesagte damit zusammenhält, so darf man in den letzten Worten einen Hinweis auf den Tod Gregors XI. sehen[2] und wird sonach die Abfassungszeit der Flugschrift zu bestimmen in der Lage sein, für die zweifellos das Jahr 1378 anzusetzen ist.

Der Papst, der die Weltherrschaft beansprucht, denn er verlangt nicht bloß von Geistlichen jeglichen Grades, sondern auch von Kaisern und Königen den Treueid, behauptet, unfehlbar zu sein, indem er derlei Zitationen befiehlt. Diese teuflische Knechtschaft sollten doch die Gläubigen zertrümmern, da sie weder vernunftgemäß noch auch im weltlichen Regimente begründet ist. Und schließlich — können denn nicht solche Zitationen in England selbst ihre Erledigung finden? Können denn nicht die Gläubigen schriftlich über ihren Glauben Bericht an die Kurie erhalten: Citationes tales, heißt es, possunt faciliter in Anglia terminari, cum citati volunt humiliter detegere et mittendo scribere ad Romanam curiam fidem suam. ...

Wer wird zweifeln, daß dies eine Anspielung auf den bekannten Brief Wiclifs an Urban VI. ist, der fälschlich in das Jahr 1384 gesetzt wird: Copia cuiusdam literae magistri Johannis Wiclif missae papae Urbano VI. ad excusacionem de non veniendo sibi ad citationem suam. ...[3] Denn so wie in der Flugschrift lesen wir auch in dem Sendschreiben an Urban VI.: Gaudeo plane detegere fidem meam. ... Wie man sieht, erhält man jetzt durch den Vergleich dieses Sendschreibens mit der obigen Flugschrift die genaue Zeitbestim-

[1] S. hierüber den Excurs Papst Gregor XI. und Wiclif in meinen Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert I, S. 112—118.

[2] Papa de possibili potest interim in inferno condempnari. Que igitur prudencia citare hominem dum nesciat quorsum, sicut nesciat de prefixo termino, ubi erit, specialiter si sit vivus vel mortuus vel a dignitate sua depositus et in carcere violente reclusus. ... Man vergleiche damit De Ecclesia, p. 366, wo er Gregor XI. einen verabscheuungswürdigen Teufel nennt: Et stat quod aliquis solempnitate, ritu et reputacione humana sit reputatus Christi vicarius, cum hoc quod sit horrendus diabolus, ut non est incredibile de Gregorio XI. et multis ei similibus. ...

[3] Gedruckt in den Fasc. zizann., p. 341, dann bei Lechler, Johann von Wiclif II, 633/4.

mung, wie wir sie auch früher schon aus einer Reihe von anderen Belegen fixiert hatten.[1]

Der Papst hat keine Befugnis, fährt Wiclif fort, in die Rechte des Königs einzugreifen: denn wie dieser das Recht hat, Gold und die sonstigen Schätze seines Reiches auch gegen den Befehl des Papstes in seinem Lande zu behalten, so muß dies auch bezüglich der Menschen der Fall sein,[2] die er oft notwendiger braucht als Gold.

Wie gegen den Papst, finden sich in der Flugschrift auch schwere Anklagen gegen die Bischöfe, denen jener die Verhaftung Wiclifs aufgetragen hatte. Ohne vom König die Erlaubnis erbeten zu haben, schreiten sie auf das Geheiß des Antichrists gegen rechtgläubige Menschen ein. Sie dünken sich mehr als der König zu sein, während in Wirklichkeit der König oft für eine geringe Verschuldung ihnen die Temporalien entzieht. Sie verkaufen Sündenverzeihung um Geld und berauben das Volk ganz öffentlich, wissen aber die weltlichen Herren so auf ihre Seite zu bringen, daß diese offenkundige Verräter Gottes und der Menschen in Schutz nehmen, eine Knechtschaft, die unter allen die ärgste ist. Nicht anders liegen die Dinge bei der übrigen Geistlichkeit. Vor allem sind es die Mönche, die das Volk berauben und doch seitens der weltlichen Herren Schutz beanspruchen und finden. In solcher Knechtschaft wird das Volk gehalten.

Wer diese ganze Polemik überblickt, dem wird es nicht entgehen können, daß sich die Ausführungen in diesem Traktate mit denen der Streitschrift De Citationibus Frivolis[3] decken, wie man schon aus dem ersten Satze der letzteren entnehmen kann: Si papa vel eius vicario citante virum legium regis, ut compareat coram eo personaliter loco et tempore, que ipse voluit limitare, dum rex non licenciaverit, unus predictus vir

[1] Loserth, Das vermeintliche Schreiben Wiclifs an Urban VI. Hist. Zeitschrift 75, 476—480.

[2] Sicut ergo rex potest et debet servare in suo regno aurum vel jocale, licet pro ipso papa mandaverit, sic et hominem suum legium, cum in casu sit regno tam necessarius ut hoc aurum, specialiter dum papa non habet aliquid contra hunc clericum nisi quod legem Dei et ius regni publicat contra refugam Antichristi.

[3] Polemical Works (ed. Buddensieg) II, 546—564.

legius teneatur sub pena gravis peccati coram papa vel eius vicario in dictis loco et tempore comparere. Bedauerlicherweise ist dies Verhältnis, in dem beide Flugschriften zu einander stehen, dem verdienten Herausgeber der letzteren, Rudolf Buddensieg, völlig entgangen. Er würde sonst dem Irrtum nicht unterlegen sein, die Abfassung der von ihm edierten Streitschrift in das Jahr 1383 oder Anfang 1384 zu verlegen[1] und dann Schlußfolgerungen daraus zu ziehen, die in Wirklichkeit nicht bestehen können. Die Register Urbans VI., die glücklicherweise für die genannten Jahre im vatikanischen Archiv erhalten sind, enthalten denn auch nicht das mindeste über eine Vorladung Wiclifs durch diesen Papst. Aber noch andere Momente kommen in Betracht. Wie könnte sich Wiclif im Jahre 1383 oder 1384 darauf berufen, daß es der König, beziehungsweise die Regierung ist, die ihm die Romfahrt verbietet? Fünf Jahre früher wird man das Verbot ganz begreiflich finden. Er steht da als Berater des Königs und seiner Regierung der letzteren nahe und hat auch im Parlament als Sachverständiger in kirchlichen Fragen Einfluß. Da kann er von sich wohl sagen: Et sic dicit quidam debilis et claudus citatus ad hanc curiam, quod prohibicio regia impedit ipsum ire. Man wende nicht ein, erst in den letzten beiden Lebensjahren sei Wiclif debilis et claudus gewesen — eine Notiz, die aus einer späten Quelle stammt — schon in der Flugschrift De Servitute Civili, die sicher in das Jahr 1378 gehört, spielt er darauf an: Contingit quod Deus necessitat citatos ex infirmitatis vel debilitatis impotencia, quod infra tempus datum et usque ad diem iudicii non poterunt per tantam distanciam laborare.

[1] Die einzige Stelle, die für eine so späte Abfassungszeit der Flugschrift in Betracht kommt, ist die Erwähnung der Abendmalslehre, S. 553: Sic nescit fidem catholicam eciam de hostia consecrata quam tractat cotidie. . . . Man sieht aber auf den ersten Blick, daß die vier Worte eciam de hostia consecrata, die zu dem Ganzen nicht passen, späterer Zusatz sind. Der Ausdruck refuga, den Wiclif gebraucht, wird von Buddensieg fälschlich auf Urban VI. bezogen, der sich von Rom nach Neapel flüchtet. Das ist aber ein Irrtum: refuga ist ein aus II Macch. V, 8 genommenes Wort (ut refuga legum), bedeutet einen Abtrünnigen (vom Gesetze) und wird von Wiclif überhaupt gerne verwendet; so auch in der obigen Flugschrift De Servitute Civili (s. S. 41, Note 2).

VII. De Ordine Christiano.[1]

Wollte man diese kleine Schrift wirklich mit dem Titel ‚Vom Priestertum bei den Christen‘ versehen, so würde man ihrem Inhalte nicht völlig gerecht werden. Nicht um das Priestertum als solches handelt es sich, sondern um die Frage: ob das Papsttum in der Kirche notwendig sei. Es ist also dieselbe Frage, die in breiter Weise in dem großen Buche ‚Von der Gewalt des Papstes‘ behandelt und in verschiedenen anderen Schriften Wiclifs berührt wird. Einige Gläubige, lehrt er, wollen, um die Wahrheit des Glaubens und damit die Irrtümer des Antichrists aufzudecken, durch die die Kirche in Verwirrung gesetzt wird, die Frage lösen, ob es sich aus dem Evangelium erweisen lasse, daß einer Papst, Christi Stellvertreter auf Erden sei.[2] Wer etwa glauben möchte, daß dieser Traktat identisch sei mit dem in englischer Sprache überlieferten und von F. D. Matthew veröffentlichten Traktat De Papa, den wird ein einfacher Einblick in den Inhalt, wie ihn Matthew an die Spitze seines Abdruckes gestellt hat, eines anderen belehren. In dem englischen Tractate wird von dem Unheil gesprochen, das das Papsttum in der Kirche anrichtet, wird das Leben der Päpste zu dem des Heilands in den bekannten scharfen Gegensatz gestellt, die prinzipielle Frage über die Notwendigkeit der Existenz des Papsttums aber nicht gestellt. Eher könnte man in dem kleinen Büchlein einen knapp gehaltenen Auszug aus De Potestate Pape sehen; doch scheint uns auch das nicht zutreffend, da er in der kleinen Flugschrift viele wichtige Einzelnheiten, die der große Traktat enthält, gar nicht berührt. Sieht man, lehrt Wiclif, alle Bibelstellen durch, die von Petrus handeln, so wird man den obigen Lehrsatz nirgends finden. Und doch pflegt alle Welt den Schluß zu ziehen: Petrus wurde auf Anordnung Christi über die anderen Apostel erhoben, daher folgt, daß ein Papst da sein muß, der in gleicher Weise über den Bischöfen steht.

---

[1] Die Handschriften verzeichnet Shirley, A Catalogue, p. 26, Nr. 77.

[2] Quidam fideles moventur videre, si ex evangelio doceri poterit, quod sit unus papa Christi vicarius hic in terris.

Wurde denn aber in der Tat Petrus über die anderen Apostel erhoben? Wiclif zählt die Stellen auf, die von Petrus handeln. In Betracht kommt zuerst der Galaterbrief im zweiten Kapitel: Jakobus, Petrus und Johannes, welche die ersten unter den Aposteln waren, reichten dem Paulus und Barnabas die Hand zum Bunde. Weder der eine noch der andere oder der dritte haben Paulus eine Gewalt übertragen; sein Wissen, seine Gewalten und sein Apostolat hatte er schon vordem vom Herrn empfangen. An Wissen überragte er Petrus, was dieser (III Petri 15) bestätigt und Paulus von sich selbst behauptet (I Kor. XV, 10). Die Apostel waren einander Genossen und keiner hatte größere Gewalten als der andere. So konnte Jakobus über Petrus hinaus die Schrift zitieren und ein Urteil fällen (Akt. XV, 19), das ganz anders lautete als jenes des Petrus; in Jerusalem, dem heiligsten Orte der Christenheit, war nicht Petrus, sondern Jakobus Bischof, und im Galaterbriefe wird Jakobus auch unter den vornehmsten Aposteln als der erste genannt. Im einzelnen überragte auch Johannes den Petrus: er schrieb sein Evangelium, die drei Briefe, die Apokalypse; sein Wahrzeichen ist der Adler, der höher fliegt als die übrigen Vögel, Johannes ist der, den der Herr vor den anderen liebte; man mag daraus entnehmen, daß auch andere Apostel, nicht Petrus allein, Prärogativen hatten, kraft deren von ihnen gesagt werden konnte: *Non est inventus similis illi.* Keiner der Apostel überragte in ungemessener Weise *(infinite)* den andern. Diese überragende Stellung blieb Christus allein vorbehalten. Aus der vermeintlichen überragenden Stellung Petri läßt sich nach alledem auf eine gleiche des Papstes über die Bischöfe nicht schließen.

Welches sind denn überhaupt die Stellen der Bibel, die für die höhere Stellung Petri den anderen Aposteln gegenüber sprechen? Sein Name wird Matthäi am zehnten unter den Zwölfen als der erste genannt; ihm zuvörderst (Matthäi XVI, 19), dann erst den anderen Aposteln (Matth. XVIII, 18; Joh. XX, 23) wird die Binde- und Lösegewalt übertragen, Petrus zieht das Netz aus dem Meere (Luk. V, 4), er hat die Doppeldrachme für alle zu zahlen (Matth. XVII, 26), für ihn betet der Herr, daß er im Glauben nicht schwanke (Luk. XXII, 32), er nimmt für die anderen das Wort (Matth. XVI, 17) und

wird vom Herrn hiefür gepriesen, er erhält den besonderen Auftrag, die Schafe zu weiden (Joh. XXI, 15—17), ihm wird besonders die Auferstehung des Herrn verkündigt, er hat die Tausende Menschen zum Christentum bekehrt und zur Reue gemahnt (Akt. I, 38). Aber kann man aus alledem entnehmen, daß seine Stellung die der anderen ins Unendliche überragte, oder daß er nach der Himmelfahrt des Herrn Papst über die anderen hätte sein, die Bekehrten zuvörderst an ihn als das Oberhaupt hätten gewiesen werden sollen? Derartige Vorzüge kommen Christus dem Herrn allein zu. Warum folgert man denn nicht analogerweise: Petrus wird vom Herrn der Satan genannt, also war er unter den übrigen der Schlechtere. Und so auch: Er hat meineidigerweise den Herrn dreimal verleugnet, er hat noch nach der Sendung des Geistes im Glauben geirrt, er wurde öffentlich von Paulus gerügt, demnach vom Herrn weniger als die anderen geliebt. So wenig man aus diesen Stellen, ihm zum Schlechten, Folgerungen ziehen darf, so wenig sprechen die früheren von seinem Primat.

Einen Vorzug hat Petrus gleichwohl vor den anderen: es war die größere Last und Mühe; für seinen Primat erweist das aber nicht das mindeste; und sowohl die Asiaten als auch die Griechen, ja selbst die Sarazenen kennen unseren Irrtum. Liest man die alten Chroniken durch: seine angemaßte Macht stammt nicht von Christus, sondern vom Kaiser Konstantin her und findet sich im Dekret (dist. XCVI, *Constantinus*). Aus diesem unserem Grundirrtum ergeben sich dann noch zwei andere Fehler: 1. daß der Primat im Evangelium begründet sei. Es heißt das so viel, als behaupten, daß aus der obersten Wahrheit jedweder Irrtum entspringt; 2. daß — und das ist eine Lüge, die der Satan auf den ersten Grundirrtum gepfropft hat — Christus dem Papste in bezug auf Gewalt und weltliches Ansehen eine herrschende Stellung zugewiesen hat. Darin liegt die Quelle aller Lügen und Irrtümer, die die streitende Kirche verwirren.

Heutzutage erhebt der Papst den Anspruch, wie Christus zu sein, seine Bischöfe wie die Apostel, und doch gibt weder ihr Leben noch auch die Autorität der Schrift hiefür den leisesten Anhaltspunkt. Leute, die solchem Wahn widerstreben, läßt er töten und seine Schergen übertreffen an Grausamkeit

noch die alten Cäsaren. Diese handelten wenigstens in dem Glauben, ihrem Gott zu gehorchen; dieser Antichrist aber hält sich für den Heiligsten Vater, spricht sich die oberste geistliche Gewalt zu und meint, daß er Gott hier auf Erden am ähnlichsten ist. Damit mutet er dem Heiland zu, der aufgeblasenste, verweltlichste und verlogenste Mensch gewesen zu sein. Gibt es eine größere Blasphemie? Erwägt man die Worte Johannis am Sechzehnten: ‚Es ist Euch gut, daß ich gehe, denn täte ich das nicht, würde der Tröster zu Euch nicht kommen', so wird ersichtlich, daß es gegen die Bibel und Anordnung Christi verstößt, daß irgendein Mensch auf Erden sich als Vikar des Erlösers ausgibt und sich dessen Gewalten anmaßt. Aus dieser Bibelstelle wird ersichtlich, daß es für die streitende Kirche ersprießlicher ist, daß Christus zum Himmel aufstieg, als ständig auf Erden zu weilen. Und doch — wie unendlich geringeren Schaden würde sein Bleiben verursachen als die Anwesenheit seines sogenannten Vikars, dessen Wandel dem des Heilands so ganz widerspricht, der Christi Gesetz verleugnet und die Sendung des heil. Geistes verhindert. Die Existenz eines solchen Vikars widerspricht sonach völlig den Anordnungen Christi.[1] Und da sich ein solcher Usurpator nicht auf diese berufen darf, so stellt er selber Satzungen auf, nach denen er sich mit den Seinigen richtet. Und wie er die Sendung des heil. Geistes verhindert, so lügen auch die Bischöfe, die bei der Weihe des Priesters sagen, daß sie ihnen den heil. Geist verleihen. Christi Absicht bei seiner Himmelfahrt ging dahin, den Seinigen den heil. Geist zu senden und sie, indem sie sich der irdischen Affekte entäußern, dem Himmel zuzuführen, wo er selbst als das Haupt der Kirche weilt. Solchergestalt würde er ohne irgendwelchen Trug der streitenden Kirche die geistlichen Schätze zuteilen und jenen abscheulichen Handel vernichten, durch welchen der Satan die heutige Welt verblendet.[2] Wäre dem so, es gäbe heute mehrere

[1] Repugnat legi et ordinacioni Christi, quod sit unus talis fictus vicarius illicite in ecclesiam introductus. . . .

[2] Videtur Christum intendere quod ipse ascendit in celum, mittendo suis fidelibus Spiritum Sanctum et dimittendo affecciones terrenas inhiare celestibus, ubi est caput ecclesie . . . et sic Christus per Spiritum Sanctum vere sine ficticia thesaurum spiritualem militanti ecclesie par-

glaubensstarke Männer wie Petrus und die übrigen Apostel. Wäre der heutige Zustand der Kirche der rechte, wer hätte Christus gehindert, ihn anzuordnen; und warum bestand er nicht in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche bis zu dem Augenblicke, wo sie durch die Dotation vergiftet wurde? Aus der Erörterung über die Stelle Johannis im sechzehnten Kapitel kann man sonach ersehen, daß die Existenz eines solchen Vikars, der hier auf Erden in der Kirche residiert, nicht dem Willen des Heilands entspricht.[1] Das hindert freilich nicht, daß es auf Erden immer einen Gerechten geben wird, dessen Lebenswandel dem des Heilands gleicht. Ihm wird die Jurisdiktion über die streitende Kirche zufallen. Aber er dankt diese Stellung nicht der Wahl der Kardinäle, auch nicht dem Reichtum und dem Ansehen dieser Welt: denn Christus hat all das geflohen. Wer in diesem Sinne Stellvertreter Christi sein will, muß wie Christus selbst arm und demütig sein und der Kirche getreulich dienen. Nicht menschliche Wahl hebt ihn empor, das bleibt der Welt verborgen, nur an seinen Werken wird man gewahren, daß der Herr ihn erwählt hat. Solche Menschen werden die Kirche nach den Satzungen des Evangeliums regieren, während sie jetzt durch ihre Verweltlichung zerrüttet wird.

Wie sieht es aber da mit der Jurisdiktion aus? Man muß dies Wort nur recht verstehen: es ist nicht eine Jurisdiktion wie die heutige, mit der Hochmut, Müssiggang und weltliche Gier verknüpft und die ein Erzeugnis des Satans ist. Was tat Christus? Lehrend zog er von Ort zu Ort. Der Papst, sein vermeintlicher Vikar, sitzt, einem steinernen Götzenbild gleich, in seinem stolzen Palast, wie ein Tyrann schickt er Schergen aus, die zu verderben, die sich ihm widersetzen. Man sage nicht, es sei kein Höherer da, der, wenn er irrt, ihn strafen könnte. Dieser Höhere ist Christi Gesetz, das immer und überall da ist und das auch den Papst zu richten vermag.

Inwieweit muß ein Christ einem Oberhaupt gehorchen, wie es der Papst oder der Vorstand einer der vier neuen

---

tiretur, et sic mercacionem diabolicam destrueret per quam diabolus hodie cecat mundum.

[1] Et ita videtur ex discussione sagaci huius evangelii Johannis, quod non sit voluntatis Domini vel sue licencie quod habeat unum talem vicarium hic in ecclesia residentem. . . .

Sekten — Bettelorden — ist? Befiehlt er, was im Gesetz des Herrn begründet ist, so ist ihm, und zwar aus Ehrfurcht vor Gott zu gehorchen; im widrigen Falle gilt nach den Worten Grossetestes die passive Obödienz: die Pflicht, sich seinen Geboten zu widersetzen. Die Folge davon ist, daß niemand den Anordnungen eines solchen Papstes gehorchen darf, die, wie so viele Satzungen in der heutigen Kirche, in der Bibel nicht begründet sind, die keinem anderen Zwecke dienen als der Beraubung des Volkes und doch so hoch eingeschätzt werden als selbst das Evangelium. Wo findet sich freilich heute jemand, der es wagen würde, gegen die Prälaten, die Diener des Antichrists, die all das verteidigen, aufzutreten? So klingt auch in diesem Traktat Wiclifs Lehre vom wahren und falschen Papsttum durch und zugleich die Forderung, dem falschen Papsttum von heute gegenüber jenes wahre herzustellen, wie es in der Zeit der Apostel bestand.

VIII. De Gradibus Cleri Ecclesie.[1]

Ein Laie, ein erprobter Eiferer für die Wahrheit des christlichen Glaubens, stellt an Wiclif die Frage: Wie muß man vorgehen, um jemanden in rechtmäßiger Form, sei es zum Diakon oder zum Priester und so auch zu anderen Graden der kirchlichen Hierarchie zu ordinieren? Hier muß eine Vorfrage erledigt werden: Welches sind die Normen, nach denen man sich bei der Ordination zu richten hat? Voraussetzung ist, daß nach den Geboten der Vernunft und dem göttlichen Gesetze, d. h. der Bibel vorgegangen wird, nicht nach der herrschenden, auf Menschensatzungen beruhenden Praxis, die in Gottes Gesetz und der Bibel keine Begründung findet. Da eine jede Gewalt von Gott herrührt, muß der Ordinierende die Tauglichkeit besitzen, die Gewalt im Namen Gottes zu erteilen, der zu Ordinierende, sie zu empfangen. Wie kann man erkennen, daß jemand rechtmäßig ordiniert ist? Nicht aus Äußerlichkeiten, wohl aber daraus, daß jemand ein seinem

[1] Zu den von Shirley, A Catalogue, Nr. 95 aufgezählten Handschriften ist noch der Cod. V, F. 9 der Prager Univ.-Bibliothek anzuführen, worin sich der Traktat zweimal findet.

Amt entsprechendes Leben führt.[1] Die Worte des Bischofs bei einer Weihe sind nebensächlich: Christus hat uns keine Formel hinterlassen, an die man sich halten muß. Würde er es für notwendig erachtet haben, so hätte er es nicht außeracht gelassen.[2] An den Werken wird man erkennen,[3] ob jemand in Wahrheit Priester ist: wer sich an Formeln klammert, an die Weihe des Bischofs, dem können leicht Irrtümer unterlaufen.

Wie man sieht, sind es dieselben Kriterien, die Wiclif für die Unterscheidung des wahren vom falschen Papsttum aufstellt: die gerechten Werke werden die Entscheidung geben.[4]

Derselbe Laie wirft noch eine zweite Frage auf; sie ist in gewissem Sinne interessanter als die erste, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach zeigt, mit welchen Argumenten Wiclifs Gegner seinen Anhängern entgegentraten: ‚Was für einen Lohn werden jene erhalten, die von den Lehren falscher Lehrer irregeleitet sind, aber die besten Absichten hegen, fromme Gesinnung bekunden und gerne Gottes Willen ausführen möchten, wenn sie ihn nur klar erkennen würden.‘ Dieser Pfeil, sagt Wiclif, der wohl wußte, wohin er zielte, ist zweifellos nicht dem Köcher dieses Laien entnommen. Wir können die zweite Frage übrigens beiseite lassen, da sie zur eigentlichen Sache nicht gehört. Wiclif selbst legt ihr keinen Wert bei, sondern kehrt zur Beantwortung der ersten zurück.

Welches sind, fragt er, überhaupt die Grade der kirchlichen Hierarchie? Wir kennen seine Äußerungen hierüber, wie sie in den Werken seiner späteren Zeit vorliegen: die Bibel und ihr entsprechend die Kirche des apostolischen Zeitalters unterscheidet nur zwischen Diakonen und Priestern, nicht aber zwischen Priestern und Bischöfen. Schon Lechler hat hierher gehörige Zitate aus De Civili Dominio und dem Trialogus zusammengestellt.[5] Auch die anderen größeren Werke Wiclifs

[1] Habere tamen possumus ex descripcione officii et noticia sensibili coniecturam probabilem, quod talis qui recte vivit sit diaconus vel sacerdos.

[2] Capiamus ut propinquum fidei, quod (Christus) si illa verba fuissent necessaria, reliquisset.

[3] Ideo dicit Christus: Operibus credite.

[4] Opera iusta dent fidem papatus . . .

[5] Johann von Wiclif I, 593.

enthalten derlei Sätze.[1] Von Wichtigkeit ist es, darauf hinzuweisen, daß er die Lehre: Duos gradus ordinis sufficit ponere in ecclesia, schon in einer frühen Zeit vorgetragen hat.[2] Es geschieht dies in der oben genannten, nur wenige Blätter fassenden Schrift, die leider in nicht ganz einwandfreier Überlieferung vorliegt.

Beim Sakrament der Priesterweihe (in sacramento ordinis), lehrt Wiclif, ist es überflüssig, mehr als zwei Stufen anzunehmen: Diakonen oder Leviten und Priester oder Bischöfe. Genügten beide Stufen im alten Bunde, wo der Gottesdienst ein verwickelterer war, so muß dies auch jetzt hinreichen. So spreche sich auch der Apostel Paulus aus.[3] Wozu also mehrere Stufen, für die weder im Gottesdienst noch in der biblischen Autorität ein Grund gegeben ist,[4] und die erst in die Kirche gekommen, seit ‚kaiserlicher Mißbrauch' den Klerus für weltliche Ämter verwendete. Paulus war seines Zeichens Zeltmacher und dabei doch ein von Gott geweihter Bischof und Priester.[5] Das ist der Grund, weshalb manche — damit meint Wiclif zumeist sich selbst — den heutigen Prälatenstand, die Päpste mit eingeschlossen, einen kaiserlichen nennen, und in der Tat wissen sie für dies neue Priestertum keinen andern

[1] Prinzipiell wird die Frage auch in *De Veritate Scripture* II, 181 erörtert; darnach bedeutet Bischof im apostolischen Sprachgebrauch den Priester: sub nomine episcopi apostolus includit quemlibet sacerdotem. Aliter enim non traderet completam regulam de officio sacerdotum nec mixtim vocaret instructos secundum hanc regulam nunc sacerdotes et nunc episcopos, und p. 172: quoad (ordinem) omnes sacerdotes sunt pares. *De Potestate Pape*, p. 199—201: Idem fuit ante dotacionem ecclesie presbyter, episcopus et sacerdos. *Serm. III*, 43: Olim enim non subfuit racio, quando idem erant episcopus et sacerdos. Indirekt auch im Opus Evangelicum III, p. 49: Quantum ad sacramentum confirmacionis cum sacramento ordinis et benedictionem crismatis cum ecclesiis dedicandis et factis similibus, que appropriantur episcopis, videtur quod Christus daret illis (presbyteris) potestatem faciendi talia. . . .

[2] Bezüglich der Abfassungszeit fehlt es an genaueren Anhaltspunkten, um sie zu bestimmen; v. Shirley (S. 30), der sie in eine späte Zeit setzt.

[3] Ad quid ergo oportet ponere alios tres gradus inferiores in clero, scilicet clericum prime tonsure, acolitum et subdiaconum.

[4] Nam nec racio ministerii nec auctoritas facit evidenciam, quod in statu cleri isti tres gradus clerici sunt distincti.

[5] Utrobique . . . fuit Paulus consecratus a Deo episcopus et sacerdos.

Grund als kaiserliche Anordnung.[1] Dem entspricht es, daß die Hierarchie von heute auf anderem Fundamente fußt als in der apostolischen Zeit, dergestalt, daß die Anordnung Christi für das höhere Ansehen eines Priesters höhere Demut und größere Armut, die Anordnung des Antichrists dagegen größeren Hochmut und weltliches Ansehen verlangt.[2] Diesem verschiedenen Stande des Priestertums entspricht es, daß auch der Dienst in der Kirche zu deren Unheil ein anderer geworden ist. Für die Kirche ist nicht früher Heil zu erwarten, ehe sie nicht auch hierin zu der Regel zurückgeführt ist, die der Herr gegeben hat; denn wahrhaftig, geradezu ungeheuerlich ist die Häufung der hierarchischen Grade schon deshalb, weil der Satan diesen fälschlich genannten Klerus des Herrn bereichert und mit Ehren überhäuft, eine Sache, die der Kirche nicht zur Ehre, sondern zur Last gereicht, der Anordnung Christi nicht entspricht, sondern in vollstem Gegensatze dazu steht.

IX. Von der Prophetie.

‚Von der Prophetie' ist dieser Traktat[3] überschrieben; gleichwohl ist davon nur im Beginn die Rede, wo gesagt wird, daß, gleichwie seine Genossen aus den Aussprüchen Merlins und der Seherin Hildegard ihre Ansicht von den Ständen der streitenden Kirche gewinnen, auch er Anlaß habe, in die Zukunft zu sehen und zu sagen, daß es der Kirche niemals an den vom Evangelium angekündigten Plagen fehlen werde, wenn nicht das heidnische Wesen in der Geistlichkeit aufhört und jene Gier nach Erwerb irdischer Güter abnimmt, über der sie

[1] Unde quidam vocant omnes episcopos et papas noviter introductos prelatos cesarios. . . .

[2] Ita quod, ubi Christus ordinavit sacerdotem esse eo superiorem quo fuit pauperior, humilior et servitivior, Antichristus statuit sacerdotem esse eo superiorem, quo est mundo dicior, superbior et servitutis mundane accepcior.

[3] Das Verzeichnis der Handschriften bei Shirley, A Catalogue, S. 11, Nr. 24, muß noch ergänzt werden; denn außer den Handschriften der Wiener Hofbibliothek Nr. 1327, 1387 und 3933, dann der Prager Univ.-Bibliothek 3, G. 11 sind noch die Handschrift 3, F. 11 derselben Bibliothek und C. 73 des Prager Domkapitels zu nennen, die den Traktat enthalten.

ihre Pflicht als Wächter und Hirt des Volkes verabsäumt. Die Worte der Seherin gelten nicht bloß den Bettelorden, sondern dem gesamten Klerus, in welchem Ehrbegierde und Habsucht das Verständnis für seine Pflichten erstickt hat. An die Stelle dieser Geistlichen müssen andere Leute treten, die, von Gott gesendet, die evangelischen Wahrheiten ohne Menschenfurcht verkündigen. Zwar gibt es unter uns Leute, die gleich den Pharisäern im Evangelium, die dem Volke mit den Römern gedroht haben, sagen, man solle solche Leute als Ketzer austilgen, damit wir nicht selbst unsere glorreiche Stellung in der Welt einbüßen; andere wieder warnen uns, es könnten die Laien die ihnen gesetzten Grenzen überschreiten und sich ein Richteramt über den Klerus anmaßen. Man dürfe die Laien nicht aufmuntern, zu untersuchen, ob sie nicht berechtigt seien, dem Klerus die Almosen, die er genießt, zu entziehen. All das sind Meinungen, gegen die das Evangelium spricht und die von den Heiligen bekämpft wurde. So habe man auch vom Heilande gesagt: er rege mit seiner Lehre das Volk auf. Wenn die Kirche zu dem Stande des apostolischen Zeitalters zurückkehrt, die Geistlichkeit, demütig und arm, ihren Pflichten lebt, wird ihr die Laienwelt all das geben, dessen sie zum Leben bedarf. Den Verlust irdischer Güter darf man dann nicht beklagen; auf ihnen beruht das Elend der Kirche und auf sie will doch niemand verzichten. Da maßen wir uns jenes Laienamt an,[1] welches in der Verleihung und der Entziehung irdischer Güter besteht. Während wir unsere Pflicht versäumen, die in der Belehrung des Volkes besteht, denken wir nur daran, irdisches Gut an uns zu ziehen, und sagen, daß es unerlaubt sei, wenn sich die Laien dieses Amtes annehmen. Wäre es in der Kirche heute bestellt wie im apostolischen Zeitalter, ein Zustand, welcher der vollkommenste ist, so gäbe es keine Simonie und keinen Pfaffenstolz.[2] Ein anderer Zustand, immerhin noch löblich, aber schon minder wirksam, wäre der, welcher dem Stande der Geistlichkeit im alten Bunde entspricht und in welchem sie außer dem Zehent noch Opfer und Almosen er-

[1] Illud laicale officium: afferre et auferre temporalia nobis accipimus . . .

[2] Est enim fides quam magnificare debet catholicus quod prior status cleri quem Christus instituit est perfectismus . . .

hielt, von ihnen aber nur den vierten Teil zum eigenen Gebrauche behielt. Weitaus schlechter ist es da, wo der Klerus außerdem noch mit Landgütern und Herrschaftsrechten bedacht ist: wohl hat er diese erhalten, um sich ganz seinen Pflichten widmen und daneben die Armen unterstützen zu können, aber wie nahe liegt die Gefahr, dieser Pflicht zu vergessen, und so ist der schlechteste Zustand der, in welchem sich der Klerus von heute befindet, in welchem er seines Priesteramtes vergißt, das Armengut an sich reißt und ganz in weltlichen Geschäften aufgeht. Jeder Priester, der sich in diesem Stand befindet, ist verdammenswert, falls er ihn nicht verläßt und Buße tut. Was aus alledem folgt, kann man an England sehen. Kein anderes Land auf der Welt hat den Klerus so reich ausgestattet wie dieses. Statt aber dem Könige und dem Reiche demütig und fleißig nach Gebühr zu dienen, ist nirgends die Verderbtheit im Klerus größer. Da wendet sich alles vom Gesetze des Herrn hinweg, läßt es an der evangelischen Unterweisung des Fürsten und der Untertanen fehlen und ist lau in der Verteidigung der evangelischen Wahrheit. Alles lauft nach weltlichen Dingen und vergeudet die Schätze des Landes, mit denen man den Papst und die Pseudokardinäle, die Feinde unseres Landes, überschüttet. Zu den Erdichtungen unserer Zeit gehört die Rede, daß es eine Ketzerei sei, wenn König und Große in England dem Klerus, er mag noch so sehr im Pfuhl seiner Laster versinken, die Temporalien entziehen, wohl aber dürfe der Papst und die Seinen nach ihrer Willkür unserem Klerus und den Laien, auch wenn sie gar kein Verschulden haben, Güter entziehen. Das ist ein ketzerischer Verrat, den kein Mensch, ja kein Engel zu entschuldigen weiß: eine Folge ist, daß jetzt der König und das Reich den Schaden an der Sünde zu kosten bekommen, an der sie die Mitschuld haben. Je mehr der heutige Klerus beiden verpflichtet ist und je mehr er dafür die katholische Wahrheit erkennen und verteidigen sollte, um so mehr lehnt er sich dagegen auf, und zwar so weit, daß er lehrt, ein Mensch dürfe den andern aus brüderlicher Nächstenliebe umbringen.[1] Der Staub, der an irdischen Gütern klebt, hat ihr inneres Auge geblendet, daß

[1] Quod homo potest et debet in casu fratrem suum caritative occidere ...

sie es nicht zu sehen vermögen, wie sich die Stifter solcher Güter und ihre Nachkommen zu helfen vermögen, indem sie ihnen diesen stinkenden Mist wieder wegnehmen, der sie hindert, jene Vollkommenheit anzustreben, wie sie die Kirche der apostolischen Zeit gehabt habe.[1] Am schlimmsten steht es um die Bettelmönche, denn diese stimmen gegen die eigene Regel und ihre Profeß in die Torheiten ein, die von den übrigen Mönchen in die Welt hinausgerufen werden. Und so sind die, die an dem Werke Gottes in den verschiedenen Ländern mitarbeiten sollten, in Schergen des Teufels umgewandelt. Um sich als solche unkenntlich zu machen, kleiden sie sich in falsche Gewandung, täuschen die Menge und richten kraft ihrer Privilegien das Christenvolk zugrunde.[2] Kaum einen dürfte man finden, der nicht bei diesem teuflischen Zwischenspiel beteiligt ist.[3] Da ist kein Wunder, wenn ganze Reiche in Verwirrung geraten. Abhilfe kann nur die Rückkehr zu jener Ordnung schaffen, die Christus eingeführt hat und wie sie in den ersten Zeiten der Kirche bestand. Schon jener Teil der Kirchengüter, der sich in der toten Hand befindet, würde wie in alten Zeiten genügen, auswärtige Feinde zu vertreiben;[4] jetzt aber ist es unter dem Einflusse falscher Sophistereien dahin gekommen, daß man als Ganzes nichts ausrichten kann.

Wird in dieser Flugschrift der Einziehung der Kirchengüter das Wort geredet,[5] so wird man die Abfassungszeit

---

[1] Sed pulvis temporalium tantum excecavit eorum interiorem oculum, quod non vident, quomodo elemosynantes per subtraccionem sui fimi fedantis et a perfeccione status primevi, quem Christus instituit, quem primo habuerunt sancti monachi, subtrahentis caritative potuerunt se iuvare. . . .

[2] Et ut coloracius fingant opus patris mendacii emunt cum mammona regni ad fontem scole diaboli larvas, tunicas tortorum et pegmata, ut capiant callidius ydiotas vel lupina rapacitas absconsius sit celata . . .

[3] Vix unum invenies quin vel ludit in interludio isto diaboli vel nimis attendit istud spectaculum vel ipsum promovet ex consensu.

[4] Sufficeret enim pars regni, que est iam toxice in manu mortua, per se debellare vel in iusta causa resistere cuicunque populo barbarico invadenti, sicut patet ex chronicis temporum, quibus fuerint multi reges in Anglia. . . .

[5] In Böhmen fand diese Flugschrift große Anerkennung, weil sie in scharfen Worten für die Einziehung des Kirchengutes spricht. Daher finden sich in den beiden Handschriften des Domkapitelarchivs zu Prag

frühestens in die Tage nach der Verurteilung der achtzehn Thesen setzen dürfen. Die Erwähnung des Krieges, in welchem ein Christ den andern tötet, würde an die Zeit des Feldzuges nach Flandern erinnern. Freilich wird man nicht vergessen dürfen, daß sich ähnliche Ausführungen schon in älteren Schriften, wie in dem Buch von der Kirche, finden. Auch der in der Sache selbst liegende Hinweis auf die Reiseprediger, die die von den Bettelmönchen sinken gelassene Fahne aufheben, genügt nicht, um ein völlig genaues Datum für die Abfassung der Flugschrift erbringen zu können.

X. Exposicio super Matthei XXIII.

1. Das Magisterium Christi und das falsche Magisterium in der kirchlichen Hierarchie.

Nach mehreren Seiten hin ist diese Flugschrift von großem Interesse. Man darf sich nicht durch den Titel verleiten lassen, sie als eine rein exegetische Schrift anzusehen und sie etwa mit den Sermones in eine Linie zu stellen. Daher ist auch der Platz, den ihr Shirley in seinem Katalog angewiesen hat,[1] nicht der richtige. Die Schrift enthält vielmehr die schärfsten Angriffe auf die Hierarchie und hätte somit unter den sogenannten Streitschriften die vornehmste Stelle einnehmen müssen; denn was hier auf knappem Raume gegen die kirchliche Hierarchie als solche, gegen ihre im Widerspruch zu den Satzungen der Heil. Schrift erfolgte Entwicklung und gegen die Mißbräuche bei der Anwendung ihrer angemaßten Gewalten gesagt wird, gehört mit zu dem Heftigsten, das aus Wiclifs Feder geflossen ist. Alte Handschriften geben der Flugschrift auch den Titel: *De Vae Octuplici.* Das ist aber falsch, denn ein Drittel hat mit dieser Sache nichts zu tun und schon aus den einleitenden Worten kann man das Irrige dieser Ansicht erkennen. Wiclif selbst teilt den Traktat in drei Teile, von

darauf bezügliche Anmerkungen: Scriptoris cuncti memores sint ista legentes atque precentur ei requiem iubilei. Amen. Eine von diesen beiden Handschriften fügt hinzu: Neb gest toho dobrze hoden (denn er ist dessen wahrlich würdig).

[1] Shirley, A Catalogue, Nr. 43. Anzufügen ist zu den dort vermerkten Handschriften noch Cod. univ. Prag. IV, H. 7.

denen der erste (Kap. 1–6) den Hochmut der modernen Schriftgelehrten und Pharisäer geißelt, die sich für die alleinigen Lehrer des Glaubens und die Führer zum Himmelreich halten. Erst der zweite Teil (Kap. 7—13) erklärt an dem achtfachen Weh der Bibel (Matth. XXIII, 13 ff.) das Verschulden dieser Leute und der dritte (Kap. 14) prophezeit die schwere Strafe, die sie hiefür treffen muß. All das, was in diesen Partien des Matthäusevangeliums von den Schriftgelehrten und Pharisäern zur Zeit Christi gesagt wird, gilt von der Geistlichkeit ‚unserer Zeit', wie Wiclif sagt, und erst wenn man das gleiche Verhalten dieser genau kennt, kann man ‚ihren Schlichen' entgehen und ‚ihre Schlingen' vermeiden.[1]

Der erste Teil erklärt demnach die ersten 12 Verse des 23. Kapitels im Matthäusevangelium und gibt die Nutzanwendung von dem, was dort über Pharisäer und Schriftgelehrte gesagt wird, auf die modernen Verhältnisse. Die Schriftgelehrten und Pharisäer, die auf dem Stuhle Moses' sitzen, das sind die Priester unserer Zeit. So wie jene sich eingebildet haben, die ganze Fülle der Gewalten zu besitzen, die Gott an Moses verliehen hat, so tun es auch diese; ja, diese sind noch viel schlechter; denn wenn die Schriftgelehrten und Pharisäer sich auch nicht selbst an Gottes Gesetz hielten, so richteten sie doch ihre Sprüche und Urteile nach ihm; jetzt aber hält sich die Geistlichkeit auch in dem, was sie für andere anordnet, nicht mehr an die Satzungen Christi, sondern an jene des Antichrists, d. i. des ‚verkaiserten' Papsttums und seiner Hierarchie, die sich über Gott überhebt und sich eine Fülle der Gewalten zuschreibt, die ihr nicht zukommen kann.

Wie die Pharisäer und Schriftgelehrten, legen heute auch der Papst und die Prälaten dem Volke die schwersten Bürden auf, neben ihnen die Bettelmönche, die vor allem bei der modernen Art der Beicht das Volk betrügen. Vergeht sich irgendein Beichtkind gegen irgendeine ihrer neuartigen Satzungen, so gilt es als ein größeres Verbrechen als eine Sünde wider die zehn Gebote. Die moderne Art der Sündenvergebung ist

[1] Status prelatorum est tam populis quam sacerdotibus declarandus. Per hoc enim populus cautelas diaboli posset evadere et seductorum devium declinare . . .

nichts anderes als ein Mittel, vom Volke Geld zu erpressen. Heute würde niemand sagen, wie einst Christus zu der Sünderin: Gehe hin und sündige nicht mehr, heute legt man schwere Geldbußen auf und eben zu diesem Zwecke dienen die zahlreichen Reservatfälle: sie sind eine Quelle des Gelderwerbes,[1] und fast hat es den Anschein, als ob Gott selbst bei der größten Reue des Sünders diesem die Sünde nicht verzeihen könne, wenn man sich nicht an die vorgeschriebenen Formen der Beicht hält. Ohne diese kann niemand selig werden. Nach wahrhafter Reue wird nicht mehr gefragt: man absolviert um Geld selbst künftige Sünden.[2] Nur die Armen, die kein Geld bringen können, mögen verzweifeln.[3] Und so ist es die Ohrenbeicht, die geradezu zur Sünde einlädt.[4]

Wie die Pharisäer, so tun auch die Bettelmönche ihre Werke nur, um von den Leuten gesehen zu werden. Dazu dient ihre eigenartige Gewandung, ihr Benehmen in der Kirche, wo sie mitunter wie tot zu Boden fallen[5] — angeblich aus Zerknirschung. Wie die Pharisäer sitzen sie bei Tische gern oben und so ist es auch in den Schulen. Und wenn man heute behauptet, daß der Mensch, der in der Mönchskutte stirbt, gar nicht der Hölle verfallen kann, so ist es eine der vielen Blasphemien, von denen man hört. Um derartigem Unfug vorzubeugen, hat Christus nicht einmal für die Priesterweihe bestimmte Formen angeordnet: er sieht mehr auf die Sache als auf Äußer-

[1] Papa non concedit vel prelati maiorem absolutionem a crimine quod reservant, nisi explicant quod satisfaccio pecuniaria fiat suis subditis, quibus dant potestatem confessionem huiusmodi audiendi. Et sic redundat in eos lucrum vel mediate vel immediate . . .

[2] Deus non dimittit peccatum homini, nisi secundum Dei beneplacitum sit contritus. Et istam contricionem nescit Antichristus cognoscere cum omnibus membris suis, cum ista sit fallax argucia: Confessus dicit in voce quod de peccato suo confitetur; ergo verum. Et quesito ab omnibus hiis satrapis, quid requiritur ad contricionem huiusmodi, stabunt muti; et sic divites possent ridendo adire confessores cesareos et credere quod pro parva porcione pecunie de omnibus peccatis commissis sine dolore immo cum iterum peccandi proposito absolvuntur.

[3] Pauperes possunt de remissione . . . desperare.

[4] Et sic privata et auricularis confessio provocat ad peccandum.

[5] Quidam cadunt ac si essent mortui ante altare, super quod postmodum celebrant . . .

lichkeiten. Jetzt ist es gerade verkehrt. Und wenn sich nicht einer an die Beichtformeln hält, so wird er verdammt: *ex contemptu*. Man kennt die Bedeutung dieser Worte im englischen Rechte. Nutzlose Gesetze werden geschaffen, wer sich aber dagegen versündigt, wird ärger gestraft, als hätte er eine Todsünde begangen.

Im Evangelium heißt es: Ihr sollt Euch nicht Rabbi nennen lassen, denn nur einer ist Euer Meister (magister), das ist Christus. Diese Worte geben Wiclif den Anlaß, sich über das Magisterium seiner Zeit auszulassen. Es sind Erörterungen, die ihm so wichtig schienen, daß er sie aus dem Zusammenhang, in welchem sie sich jetzt in der Exposicio super Matthei cap. XXIII finden, losgelöst hat. Sie sind dann als eine eigene Flugschrift unter dem Titel: De Graduacionibus sive de magisterio Christi verbreitet worden. Unseren Wiclif-Forschern ist das Verhältnis, in welchem das Magisterium Christi zu der Exposicio steht, bisher entgangen.[1] Es ist aber schon eine alte Handschrift (der Codex III, G. 11 der Prager Universitätsbibliothek), der dieser Zusammenhang aufgefallen ist. Sie schreibt an der Spitze des 4. Kapitels der Exposicio: Hic incipit tractatus Johannis Wyclif De Magisterio.

Wenn eine Flugschrift Wiclifs das Motto an der Stirne trägt: Scientia inflat, das Wissen bläht auf (I Cor. VIII, 1), so ist ihre Tendenz von vornherein hell beleuchtet. Doch hieße es Wiclif verkennen, wollte man ihn deswegen als Feind der Wissenschaft ansehen. Niemand kann ein eifrigerer Verehrer der Wissenschaften gewesen sein als er,[2] aber freilich auch hier muß zwischen wahrem und falschem Wissen geschieden werden: führt jenes den Menschen zur Tugend, gereicht es seiner Seele zum Heil, so sorgt dieses um überflüssige Dinge. Aber gerade das falsche Wissen findet in den Schulen eifrige

---

[1] S. Shirley, A Catalogue, Nr. 94, wo auch die Handschriften vermerkt sind, in denen sich der Traktat befindet. Shirley hat aber doch schon richtig erkannt, daß man es mit einem Auszug zu tun hat: Evidently an extract. Against the use of university, degrees, titles etc.

[2] Hic dicitur, quod licet sciencia tamquam Dei datum optimum et perfectum catholice sit laudanda, eius tamen superfluitas et curiositas est culpanda. De Graduacionibus sive de magisterio cap. I, sup. Matth. XXIII, cap. IV.

Anhänger, und wendet sich jemand mit warnenden Worten dagegen, so heißt es leicht, daß er sein eigenes Nest beschmutze.[1] Wie steht es um das Streben nach wahrem Wissen an unseren Universitäten? Es ist ein Hasten nach Gelderwerb. So sieht man es an Juristen, Medizinern und Philosophen[2] — der Theologen ganz zu geschweigen. Keiner von allen handelt nach der Lehre und dem Beispiel des Heilands. Und doch verwirft dieser das heidnische Magisterium,[3] das ja vielleicht auch manches Gute zeitigt, wie man z. B. der Nigromantik nachsagt. So meint man auch von dieser scholastischen Graduation, sie helfe den Übermut der Ketzer abwehren und vermittle die Kenntnis der Heil. Schrift. Da muß es wundernehmen, daß der Heiland nicht graduierte Personen für das Lehramt ausgesucht hat, sondern einfache Fischer. Heute meint man umgekehrt, es gereiche der Kirche zur Zier, daß ihre Prälaten einen scholastischen Grad erlangt haben; im Predigtamte und bei allen scholastischen Verrichtungen selbst sei das für sie erwünscht.[4] In Wirklichkeit, sagt Wiclif, hat es die Wirkung, wie wenn jemand ein Gift nimmt, um ein anderes zu vertreiben.

Was geschieht jetzt in der Predigt? Man führe Moden ein, die mit der Lehre des Herrn nichts gemein haben. Diese graduierten Leute tragen Gottes Wort in gebundener Rede vor, erzählen Dichtungen und Fabeln und verunehren so das Wort Gottes selbst. Hat Christus einfache Fischer zum Lehramt berufen und mit der Verkündigung des Evangeliums betraut, so ist damit gesagt, daß es bei diesem Amt keiner

---

[1] Quis ergo est ille, qui (als Angehöriger einer Universität) contra iuramentum proprium nidum inficeret.

[2] Ex quo videtur, quod legiste laborantes tam sollicite propter questum et honorem mundanum circa tradiciones humanas putridas, que scienciam fidei cum aliis virtutibus excludunt sepius, sunt a Deo notabiliter culpandi. Et idem videtur de medicis et sophistis qui laborant de vano nomine questus temporalium vel honoris. Non enim laboraret fidelis theologus, ut concludat aliis vel reputetur magnus theologus et subtilis sed ut fidem catholicam noscat in moderamine . . . Solcher getreuen Theologen gibt es aber wenig.

[3] Hic videtur multis, quod Christus hic prohibuit specialiter apostolis et suis sacerdotibus gentile magisterium sive scholasticum . . .

[4] In predicacione et scolastica accione videtur per graduacionem scolasticam operacio prelati ecclesie decorari.

scholastischen Grade bedarf, oder Christus hätte nicht die Gewalt gehabt, solche anzuordnen.[1] Jetzt geschieht das reine Widerspiel. Während Christus einfache Leute mit der Predigt betraute, suspendiert der Antichrist sie von ihrem Amte[2] — zweifellos ein Hinweis auf Wiclifs poor priests und das Verbot der freien Predigt.[3] Wenn es von den Aposteln heißt, daß aus ihnen der Heil. Geist sprach, predigen heute Leute, die vom Heil. Geiste nichts wissen.

Diesem scholastischen Magisterium tritt der Traktat De Graduacionibus entgegen. Dem Treiben der Gaukler auf der Kanzel gegenüber mit ihren Späßen und Allotrien und ihrem planmäßig betriebenen Geldeinsammeln nach geschehener Predigt, verkündigen die einfachen Priester Gottes Wort frei und rein, ohne einen Lohn hiefür zu verlangen. Um Geld zu erraffen, müssen diese Magister predigen, was und wie es dem Volke gefällt. Und sie entschuldigen auch damit ihr Vorgehen, weil sie sonst nichts zum Leben hätten. Sind sie hierin nicht aber ärger als die Diebe? Denn auch diese entschuldigen ihren Diebstahl damit, aber dieser betrifft doch nur zeitliches Gut und nicht, wie bei der Predigt, das Heil der Seelen. Da wäre es doch wahrhaftig besser, das Predigtamt einfachen Priestern zu überlassen.[4] Nicht viel besser steht es um die scholastischen Akte. Und wenn man schließlich die Früchte betrachtet, die dieses Magisterium hervorbringt, wahrlich der einfachste Mensch[5] trägt zur Erbauung der Kirche mehr bei

---

[1] Das liegt zweifellos in den etwas dunklen Worten: vel Christus foret diminutus . . .

[2] Christus ordinavit rudes et idiotas personas . . . Antichristus suspendit tales et limitavit scolasticos gentiliter graduatos ad taliter predicandum . . .

[3] Man vgl. damit den ersten Prager Artikel.

[4] Quid rogo prodest, quod frater graduatus et sic piliatus predicet? Revera est multis evidencia topica, quod frater sic portans pixidem patris mendacii seminat sermones, quibus seducit populum patris sui. Et quoad piliacionem est multis evidens quod sit subtilior scolaris diaboli ad istam sophisticacionem populi palliandum . . . Ideo facile foret Deo per sacerdotes simplices extra claustrum magis prodesse populo quam per omnes claustrales vel graduaciones gentiliter introductas.

[5] Unus ydiota mediante Dei gracia plus proficit ad edificandum Christi ecclesiam quam multi graduati in scolis, quia seminat humilius et copiosius legem Christi tam opere quam sermone . . .

als solche Graduierte, weil er die göttliche Erleuchtung besitzt, die jenen abgeht. Christus hat die Apostel nicht geheißen, sich in diesen scholastischen Dingen zu üben, und doch war ihre Lehre heilsamer und fruchtbringender als die eines Graduierten. Der heiligmäßige Lebenswandel des Predigers bietet für seine Predigt größere Gewähr als irgendein akademischer Grad. Ja, wendet man ein, wir halten uns auch in anderen Dingen nicht an das Beispiel der Apostel. Man liest nicht, daß sie bartlos waren wie wir, daß sie ihre kanonischen Stunden lasen, die Fasten hielten, beim Gottesdienst dieselben Gewänder trugen, den gleichen Ritus hatten. Soll das alles verboten sein? Mit nichten. Das sind geringfügige Dinge, um derentwillen das Wichtige nicht außeracht gelassen werden darf. Halten wir an alten Gebräuchen fest, soweit sie nach Gottes Gesetzen gestiftet sind; wenn es diese erheischen, sie abzutun, mag es ohne Weigerung geschehen. Man darf dann an ihnen nicht festhalten, wie es einst die Pharisäer taten.[1]

2. Das achtfache Weh von einst und jetzt.

Auch das Kapitel vom ‚achtfachen Weh' hat Wiclif noch ein zweitesmal vorgenommen: im Opus Evangelicum,[2] und zwar in jenem Teil, der den Sondertitel ‚Vom Antichrist' führt. Die sachliche und formelle Behandlung ist aber dort eine andere als hier, wenngleich die Tendenz die gleiche ist. Im Opus Evangelicum ist es ein förmlicher Trialog: Nachdem Hieronymus und Chrisostomus ihre Kommentare zu diesen Teilen des Matthäus-Evangeliums vorgetragen, läßt Wiclif seine Ansichten vernehmen. Von einer solchen Form[3] kann in einer für die breiteren Massen bestimmten Flugschrift keine Rede

[1] Die letzten Ausführungen in De Magisterio Christi, und zwar von der Stelle an, wo von den Früchten dieses Magisteriums gesprochen wird, fehlen in der Expositio, sind also eine spätere Erweiterung des Textes.

[2] Vgl. über das Verhältnis des Opus Evang. zu den Expositiones sup. Matth. XXIII und XXIV die Einl. zum Opus Ev. III, p. XXV.

[3] Daher fehlen hier auch die gelehrten Zitate, wie z. B. Opus Ev. III, 37, wo er den Tractatus Parisiensis De Avaricia zitiert. Auch sonst werden viele Dinge, die einen akademischen Anstrich haben, in die Flugschrift nicht einbezogen, so daß man heute auf den Universitäten lehre, quod scriptura sacra est falsissima, dann die subtilen Untersuchungen de quiditate hostie consecrate usw.

sein. Der Gegenstand wird hier auch knapper gefaßt und von einer wörtlichen Übereinstimmung, wie wir sie mit dem Magisterium feststellen konnten, ist keine Rede. Man kann eher sagen, daß beide Darstellungen sich ergänzen. Insofern geht Wiclif in den beiden Werken gleichmäßig vor, als er das achtfache Weh der Bibel nicht bloß auf die heuchlerische Priesterschaft des alten Bundes, sondern auch auf die seiner Zeit bezieht. Die Pharisäer und Schriftgelehrten des alten Bundes führen im neuen nur andere Namen; ihr Wesen ist dasselbe. Die einen sind jene, die das Richteramt in der Kirche bekleiden, an ihrer Spitze steht der Papst; die anderen sind die Mönche, voran die Mendikanten, alle sind sie Heuchler, die auf ihre Heiligkeit pochen, Gottes Satzungen umstoßen und an deren Stelle die ihrigen setzen. Ist in den Worten Christi von jenen, die das Himmelreich vor den Menschen zuschließen, die gesamte Hierarchie mitinbegriffen,[1] so werden unter ihnen doch vornehmlich die ‚modernen Sekten‘, d. h. die Bettelmönche verstanden, die allenthalben Ketzereien ausstreuen und nirgends in der Welt irgendeine Rettung sehen als in ihren Orden. Sie sind die falschen Propheten, deren der Heiland so oft gedenkt, und ihnen ist auch das ‚erste Weh‘ zugedacht.[2]

Das ‚zweite Weh‘ gilt den Schriftgelehrten und Pharisäern, jenen Heuchlern, ‚die der Witwen Häuser fressen, die lange Gebete verwenden, darum aber einstens größere Verdammnis empfangen‘. Diese Heuchler sind wieder die Mönche: sie erhalten nicht nur von törichten Frauenzimmern, sondern von den Reichen dieser Welt, denen das Verständnis der Heil. Schrift treuloserweise entzogen wird, reichliche Kost, von der viele Familien zu leben vermöchten. Da bringen sie ihre langen Gebete vor, die ihrer Schätzung nach höher stehen als das Gebot des Herrn und alle sonstigen Güter der Welt. Und in ihren Gebeten während der Messe hört man sie in einem rufen ‚Deine Diener‘, ‚Deine Dienerinnen‘, als ob Gott schlafen würde und die Verdienste der Gerechten nicht wahrnehmen

[1] Non dubium, quia Christus loquitur de quocunque, qui in facto practizat facinus hic expressum, sive fuerint pape et cardinales, sive episcopi, monachi...

[2] Als Lehre für seine Prediger fügt er an: Si ergo vis docere, quod non de te loquitur in hoc loco, serva te immunem a peccato quod evangelium hic describit.

möchte.[1] Nicht die Länge eines Gebetes macht seinen Wert aus, zumal wenn die Erleuchtung fehlt. Die Arbeit ist auch ein Gebet und hat oft die größere Wirkung.[2]

Das ,dritte Weh' gilt jenen Schriftgelehrten und Pharisäern, die zu Land und Wasser umherziehen, um einen Proselyten zu machen, und wenn er es geworden, machen sie ihn zu einem Kind der Hölle zwiefältig mehr, als sie selbst es sind. In solcher Weise werden auch heute die jungen Leute in die Bettelorden gepreßt, beziehungsweise ihren Eltern gestohlen.[3] Daher geht auf diese Mönchsmacher das Wort der Bibel (Exod. XXI, 16): Wer einen Menschen stiehlt und verkaufet, daß man ihn bei ihm findet, der soll des Todes sterben.

Das ,vierte Weh' von den verblendeten Führern, die da sagen: Wer beim Tempel schwört, das ist nichts, wer aber beim Gold am Tempel schwört, der ist schuldig, als ob das Gold mehr gälte denn der Tempel, hat gleichfalls auf die Bettelmönche Bezug, denn sie sind es zumeist, deren Führung sich Herren und Herrinnen, Bischöfe und andere anvertrauen. Wie töricht ist es, die Nachfolge Christi (sectam Christi) aufzugeben und einer Sekte Folge zu leisten, die in der Bibel keinerlei Begründung findet. Diesen Mönchen und ihren Gönnern gilt wie den Schriftgelehrten der Altar nichts, sondern nur das Geschenk, das darauf gelegt wird. Und so hat sich die Kurie so viele

---

[1] So sehr der Sinn im Opus Evangelicum III, 40 ff., derselbe ist wie oben, die bedenklichsten Stellen, in denen Wiclif, wie ich gelegentlich a. a. O. nachgewiesen habe, eine merkwürdige Übereinstimmung mit Chaucer zeigt, sind in die Flugschrift nicht aufgenommen: Istud secundum Ve videtur ex practica pertinenter posse patribus et religiosis applicari. Sicut enim duo sacerdotes in lege veteri latuerant in pomerio, ut Susannam cognoscerent, sic s a c e r d o t e s m o d e r n i perversi ex simulacione sanctitatis cum mulieribus et specialiter privatis a viris meandris multiplices se inmiscent. Jam enim consuetudo pro lege admittitur, quod domina in mariti absencia fratrem habeat confessorem . . . Dimitto autem quomodo in secretis cameris de ipsis procreant per similitudinem sanctitatis sed seducunt feminas per oracionis sue supereminenciam . . .

[2] Ideo debet fidelis cavere de ocio et edificatorie opere magis intendere, quia certum est quod talis opera magis orat.

[3] Auch hier sind die Ausführungen im Opus Evangelicum III, 44, drastischer. Man vgl. z. B. das Geständnis eines solchen Bettelmönches: Quod nunquam fecit fratrem aliquem nisi unum et, intelligendo se ipsum et maliciam sui ordinis, dixit quod de hoc perpetuo penitebit.

Reservatfälle vorbehalten und die Buße der sündhaften Menschen unterliegt ihren Taxen; um wahrhafte Reue wird nicht gefragt.[1]

Die Heuchler, die Münze, Till und Kümmel verzehren und sich um das Gericht, um Barmherzigkeit und Glauben nicht kümmern, die Mücken, Feigen und Kamele verschlucken, Leute, denen das ‚fünfte Weh' gewidmet ist, das sind die Angehörigen der neuen Orden; Verstöße gegen ihre Zeremonien schätzen sie als Todsünden ein, wirkliche Todsünden finden keine Beachtung. Ihre ganze Tätigkeit geht in Äußerlichkeiten auf,[2] und am schwersten nehmen sie Angriffe auf ihren weltlichen Besitz hin, der ihnen von törichten Laien gegeben wurde.[3]

Auf das ‚sechste Weh', das die Heil. Schrift den Schriftgelehrten und den Pharisäern zuruft, die ihre Becher und Schüsseln äußerlich sauber halten, selbst aber innen voll sind von Raub und Fraß, geht auf die Bettelorden unserer Tage. Sie halten darauf, daß Schüssel und Becher stetig gefüllt sind; um die Seelenspeise für ihre Schäflein tragen sie keine Sorge. Für ihre Personen lieben sie äußeren Schein, ob sie mit groben Lastern behaftet sind, darum sorgen sie nicht. Und daran nehmen auch die Oberen in der Kirche teil.

So sind die neuen Sekten, d. h. die Bettelorden, wie die übertünchten Gräber, die äußerlich hübsch scheinen, inwendig aber voll sind von Totenknochen und Unflat. Diese Totenknochen deuten einige (d. h. Wiclif) auf den Besitz der Orden und die Güter verstorbener Laien, die sie erhaschen wollen.

---

[1] Im Opus Evangelicum wird auch hier die Sache weiter ausgeführt: Magnificamus sacrilegium tamquam peccatum gravissimum et introducimus opinionem de re sacra, quod quidquid fuerit datum vel dedicatum ecclesie, illud eo ipso est sacrum: et auferre illud a vocata ecclesia est summus gradus sacrilegii, sicut dicunt. Et sic bona possunt per laicos conferri ecclesie sed in nullo casu auferri ab ea. Et sic cumulantur temporalia usque ad putredinem ... Während Wiclif so in seinem größeren Werke auf das Armutsideal der Kirche — sein Lieblingsthema — zurückkommt, ist in der kürzeren Flugschrift keine Rede davon.

[2] Begreiflicherweise wird das Thema in dem größeren Werke viel breiter behandelt. Die Käuflichkeit bei der Kurie und in allen Kreisen der kirchlichen Hierarchie, die in der Flugschrift kaum berührt wird, findet hier ihre scharfe Beleuchtung: Et hec racio quare officium curati in ecclesia est venale, quare episcopi, iudices et alii prelati ecclesie plus curant lucrum proprium quam salutem anime subditorum ... Op. Ev. III, 52.

[3] Ut patet de dominacione cleri per stultos dominos introducta ...

Das ist das ‚siebente Weh‘ des Evangeliums. Man sieht diese Mönche, wie sie bei den Leichenbegängnissen vornehmer Leute die Angehörigen der Verstorbenen mit schmeichelnden Worten umschwärmen und ihnen begreiflich machen, wie sie imstande sind, den Verstorbenen die ewige Seligkeit zu verschaffen.

Das ‚letzte Weh‘ gilt den heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäern, die den Propheten Gräber bauen und sagen: Hätten wir zu den Zeiten unserer Väter gelebt, wir wären nicht teilhaftig gewesen an dem Blute des Propheten. Genau so wie diese Pharisäer handelt die gesamte Hierarchie auch heute. Man feiert die Feste der heil. Märtyrer, verachtet aber Christi Gesetz und Beispiel, und die einzigen Leute, die die evangelische Wahrheit verkünden, verfolgt man bis aufs Blut.[1] Mit einer Aufforderung an die gläubigen Christen, sich an die Sentenzen der Bibel zu halten und zu untersuchen, ob Lehre und Leben des heutigen Klerus damit übereinstimmt, schließt die Erörterung über das achtfache Weh.

Der dritte Teil des Kommentars des 23. Matthäus-Kapitels ist nur ein Anhang zu dem Vorhergehenden. Aus den Worten: Siehe, ich sende zu Euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, hätte man wohl erwarten dürfen, daß Wiclif in dem größeren Werke und in der Flugschrift eine Nutzanwendung auf die Verfolgungen machen würde, denen die armen Priester ausgesetzt seien, das ist aber weder hier noch dort geschehen.

XI. Exposicio super Matthei XXIV.[2]

Das lange Evangelium oder die Schrift vom Antichrist.

Schon vor zehn Jahren habe ich auf die große Bedeutung dieser Flugschrift Wiclifs aufmerksam gemacht und betont, daß sie in höherem Grade noch als die Exposicio super Matthei XXIII

[1] Die Verfolgung, welche die englische Hierarchie gegen die einfachen Priester einleitet, wird in der breiteren Darstellung des Opus Ev. III, 61 natürlich auch in breiterer Weise vorgetragen. Hier wird es genügen, den Hauptsatz auszuheben: Quod (rogo) sunt ypocrite in Anglia, qui dicunt se specialiter diligere dominum Jesum Christum et tamen vivunt vitam sibi contrariam et pauperes presbyteros, qui tam vita quam verbis vitam Christi detegunt, persequuntur; et in aliis contratis eciam usque ad curiam Romanam invenies multos tales.

[2] Shirley, A Catalogue, Nr. 44. Zu ergänzen durch die Cod. univ. Prag III, G. II u. IV, H. 7.

eher unter die Streitschriften als unter die Sermones oder Exposiciones Wiclifs zu setzen ist.[1] Auch auf die oft wortgetreue Übereinstimmung ihres Textes mit dem des Opus Evangelicum im dritten Buche wurde bereits hingewiesen.[2] Hier ist ergänzend zu bemerken, daß diesen beiden kleinen Flugschriften die zeitliche Priorität vor dem Opus Evangelicum zukommt, denn sie werden bereits in diesem größeren Werke zitiert.[3] Sie sind als Opera magistralia[4] demnach schon vor diesem bekannt gewesen und können daher in jedem Sinne unter die Streitschriften gerechnet werden.

Wichtiger als die erste ist die vorliegende Expositio. In keinem zweiten Traktate Wiclifs dürfte der Zweck seiner ganzen reformatorischen Tätigkeit mit solcher Deutlichkeit gesagt worden sein als in dieser. Eine in Böhmen angefertigte Kopie dieses Traktates nennt ihn das lange Evangelium,[5] wobei man es unentschieden lassen muß, ob diese Bezeichnung schon mit dem Traktate selbst aus England herübergekommen oder nicht vielmehr als eine unverständliche Deutung des Titels Opus Evangelicum anzusehen ist, mit dem ja der Traktat eine ganze Reihe von Stellen gemeinsam hat. Wollte man ihm nach sachlichen Gesichtspunkten einen andern Titel geben, so muß man ihn in Übereinstimmung mit einer anderen Handschrift ‚Vom Antichrist' benennen.

Um auf die Bedeutung dieses Traktates als einer reformatorischen Schrift zurückzukommen, wird hier mit trockenen Worten gesagt: Das vornehmste Werk christlicher Liebe, das

[1] Opus Evangelicum III, Introduction p. XXV.

[2] Ausführliche Parallelstellen ebenda p. XXVI—XXVIII.

[3] Opus Evang. III, 132, liest man: Unde sic legimus in quodam opere magistrali. Licet autem textus iste evangelii ab usu ecclesie ex cautela diaboli sit sublatus, tamen indubitanter eius sensus a fidelibus est notandus, cum Christus summe sapiens et summe benevolus sue ecclesie ipsi mandat: Qui legit, intelligat. Das ist eine Stelle, die wörtlich aus dem obigen Traktate in das Opus Evangelicum hinübergenommen wurde. Dann heißt es im Opus Evangelicum weiter (p. 132): Unde cum protestatione premissa dicit predictus fidelis etc. Desgleichen im nächsten Kapitel (p. 134): Addit eciam idem doctor etc. Das sind gleichfalls Stellen des Opus Evangelicum, die wörtlich aus der obigen Flugschrift stammen.

[4] Über deren Bedeutung s. Op. Ev. III, p. XXVIII, XXIX.

[5] Et intitulatur ‚Longum Evangelium'.

hier auf Erden verrichtet werden könne, sei die Zurückführung der Kirche auf jenen Zustand, den Christus angeordnet hat. Diese Zurückführung wird nun allerdings von dem verweltlichten Klerus nicht erwartet werden können, denn dieser hat sich ganz in die Gewalt und die Dienste des Antichrists begeben. Wer hiezu aber noch das Meiste und Wichtigste tun kann, das sind die weltlichen Herren. An das Ende aller Dinge angekommen, mag ihr Stand immer noch als der beste erscheinen. Von ihnen wird die Reformation der Kirche ausgehen müssen, und die Mittel hiezu sind in ihrer Hand: denn sie sind jetzt imstande, die Evangelien des Heilands selbst in jener Sprache zu studieren, die sie verstehen, und können dann nach den Vorschriften der Evangelien handeln.[1] Wie Wiclif selbst durch das eifrige Studium der Heil. Schrift, deren reifste Frucht die Übersetzung der Bibel war, dazu gekommen ist, Vergleiche zwischen der apostolischen und der durch törichte Laien verweltlichten, d. h. begüterten Papstkirche zu ziehen, dieselbe Wirkung wird die Bibel seinen Wünschen und Hoffnungen gemäß auf die Laienwelt ausüben. Wie berechtigt Wiclifs Hoffnungen waren, darf man der Befürchtung entnehmen, die man in den Kreisen der herrschenden Kirche der ‚Anglisierung' der Bibel gegenüber bekundete, und dem Verhalten, das man dagegen einschlug.[2] Gewiß war nun auch die obige Flugschrift dazu bestimmt, weltliche Herren in ihrem Eifer für die Sache des Evangeliums anzuspornen. Neben den schon durch den Nebentitel De Antichristo angedeuteten Angriffen auf das Papsttum richten sich die spitzigsten Pfeile gegen die Klostergeistlichkeit im allgemeinen und gegen die Bettelmönche insbesondere. Jede andere Lebensweise als die klösterliche, für die weder Christus noch die Apostel Regel und Richtschnur gegeben, ist eine bessere.[3] Auf die Hierarchie

[1] Temporales domini possunt studere evangelia in lingua eis cognita et reducere ecclesiam ad ordinacionem quam Christus instituit. Et istud foret opus precipuum caritatis.

[2] Claudunt (regnum celorum) impediendo, ne evangelium fidelibus predicetur, ut hodie multum horretur, quod evangelium anglicetur, ut patet de episcopis, de fratribus etc. Opus Ev. III, 36/7.

[3] Unum audemus asserere quod vivendo non claustraliter inter homines sicut vixerunt Christus et sui apostoli foret securius et beatitudinis facilius inductivum.

seiner Zeit gehen die prophetischen Worte der Bibel, daß kein Stein auf dem andern bleiben werde, der nicht zerstört würde. Und dort ist auch schon die Zeit angedeutet, wann diese Kardinäle, Bischöfe und Prälaten, die sich als Häupter der Kirche Christi betrachten, vernichtet werden dürften. Auf unsere Tage paßt all das, was im Matthäus-Evangelium von den Schrecknissen gesagt wird, die dem Ende der Dinge vorangehen. Man höre jetzt von nichts als von Kämpfen und Schlachten, ein Reich kämpft gegen das andere: England gegen Schottland und Frankreich, Christen gegen Sarazenen, ein Papst und sein Anhang gegen den andern, wie das jetzt in Flandern der Fall ist, und wie es das Evangelium verkündet, so ist es heute: Da sind Hungersnöte, Pestkrankheiten,[1] das große Erdbeben,[2] das zu zwei Malen England in Schrecken setzte, das verunglückte Unternehmen des Bischofs Spencer von Norwich usw.

Wer trägt die Schuld an dem Elend? Wie in den Tagen Christi alle Schlechtigkeit bei den Hohenpriestern zu finden war, geht sie auch heute von derselben Quelle aus, und die Stelle vom Greuel der Verwüstungen an heiliger Stätte läßt sich auf keinen andern deuten als auf den römischen Bischof.

---

[1] Diese Anspielungen auf die Zeitereignisse sind wichtig zur Bestimmung der Abfassungszeit des Traktates: Pestilencie venerunt crebrius nostris temporibus quam perante; vgl. das Mandat des Erzbischofs von Canterbury ‚ad orandum pro salvacione populi Anglicani et aeris tempore' in Wilkins Magnae Brit. Concil. III, 155, vom 8. Juni 1382. Dazu Higden Polychronicon IX, 10: Fuerat eodem mense (Augusto) hominum mortalitas Oxoniae et Londoniae subsequenter; sed maxime puerorum et puellarum.

[2] S. Sermones III, 292: Non enim appreciamur dona Spiritus Sancti sed Terraemotum . . . Des Erdbebenkonzils, auf welchem seine Konklusionen verurteilt wurden, gedenkt Wiclif sehr häufig ib. III, 370—374: Et dicitur, quod ista conclusio tamquam error nimis periculosus a synodo Terremotus in Anglia est dampnatus . . . timuerunt in Terremotu, ubi non erat timor . . . In isto concilio Terremotus turbatur ecclesia III, 373 und so noch öfter III, 390, 398, 436, 440—444, 467, 468; II, 309; IV, 40, 41. Die Defensio Wiclifs nach der Verurteilung seiner Konklusionen s. Fasc. ziz. 383—385; Wilkins III, 158. Das Datum des Erdbebens geben die englischen Chronisten an: Higden, Polychr. Cont. IX, 13: Duodecimo Kalendas Junii fuit Terraemotus ingens non universalis sed particularis . . . Nono Kal. iteratus fuerat terraemotus . . . Walsingham II, 67, ebenso; er gibt für das erste die Stunde an.

Wohl die schärfsten Äußerungen gegen das Papsttum, die aus Wiclifs Feder geflossen sind. Denn, sagt er, dieser Papst behauptet, alles zu können, was Christus vermochte, und vieles, was dieser nicht konnte. Im Leben und Wandel ist er in allem das Gegenspiel von Christus, und wie in anderen Werken Wiclifs werden auch hier die knappen Antithesen vom Christ und Widerchrist vorgeführt. Die drei Teile, aus denen die streitende Kirche besteht, müssen zusammenwirken, um die Treulosigkeit des Antichrist zu vernichten: die Priester, die weltlichen Herren und der gemeine Mann. Sie werden nicht nur den Antichrist vernichten, sondern auch diese Mönche, seine Helfershelfer. Aus dem Wandel Christi werden sie die Mittel zum Kampfe schöpfen und wenn sie erst diese kennen gelernt haben, kirchliche Zensuren und andere Strafmittel des Antichrist verachten. Denn, sagt Wiclif, unser Trost ruht darin, daß man auch nicht bei einem einzigen seiner Befehle sich auf die Bibel berufen und aussprechen darf: Das sagt der Herr, so ist zu handeln. Und so gilt auch der Satz im Matthäus-Evangelium von den falschen Propheten von den Gegenpäpsten unserer Zeit; der Heiland hat in der Voraussicht des Schismas das Heilmittel dagegen genannt: Wenn Euch einer sagt, hier in Avignon ist der Gesalbte des Herrn, er nennt sich Papst Clemens, oder ein anderer, hier in Rom ist er, er nennt sich Urban VI.: Glaubet ihnen nicht. Man sieht, die Zeit ist vorüber, da Wiclif noch in diesem einen wahren Papst gesehen hat. Nun verlangt er, daß die Welt das vom Heiland gegebene Mittel Nolite credere und Operibus credite anwende, dann werde es mit der Stellung des verkaiserten Papsttums zu Ende sein.[1] Ist der Papst aber der Pseudochrist des Evangeliums, so sind die Bettelmönche die Pseudopropheten, die Zeugnisse ihrer Sendung bestehen in den Breven und Bullen der Päpste, durch die erwiesen werden soll, daß ihre Lügen Wahrheit seien. Wer aber möchte nicht über diese Spitzfindigkeit lachen: Diese

---

[1] Cap. V. Et istud remedium fideliter prosecutum poneret finem omnibus prelatis cesareis. Noch an einer Stelle wendet er sich gegen Urban VI. und Clemens VII.: Licet ergo nuncii Antichristi vobis dixerint: Iste papa Urbanus est in magna penitencia, ubi Petrus cum suis complicibus est occisus: Nolite exire ... et si dixerint ... Avinionie ... nolite credere.

Kardinäle haben diesen Abtrünnigen (refuga) zum Vikar Christi gewählt und diese Pseudofratres ihn der Welt als solchen verkündigt; also ist es als katholische Wahrheit zu nehmen. Wie entspräche das den Worten des Herrn: ‚Glaubt es nicht' und ‚den Werken sollt Ihr glauben'. Die Vorgänge vor dem Weltenende, die das Matthäus-Evangelium noch weiterhin meldet, möchte Wiclif nicht in wörtlichem Verstande, sondern in ihrer mystischen Bedeutung genommen wissen: die Verdunkelung von Sonne und Mond und der Fall der Sterne. Die Sterne, das sind die falschen Prälaten, die zur Hölle fahren. Manche Leute, sagt Wiclif, wollen unter der Sonne den Papst, unter dem Mond den Kaiser verstehen; beide lassen es an ihrer Pflichterfüllung fehlen: der Papst erbaut die Kirche nicht, der Kaiser zerstört nicht die Machenschaften des Antichrists. Wie der gesamte bisherige Text, gehen auch noch die Schlußzeilen vornehmlich auf die schlechten Prälaten, ihre Habsucht und Untreue sowie auf die Strafe, die sie am Tage des Gerichtes zu gewärtigen haben.

XII. Ad argumenta emuli veritatis.[1]

Wiclif hat an seiner Lehre vom wahren und falschen Papsttum, wie er sie in seinem Buche De Potestate Pape vorgetragen hat, bis an sein Lebensende festgehalten. Sie wurde freilich nach der schon in diesem Buche bezeichneten Richtung hin noch schärfer entwickelt, daß die Kirche bei der Schwierigkeit, einen wahren Papst zu bekommen, eines solchen überhaupt nicht bedürfe. Gegen seine Ansicht, daß das Papsttum zum Regiment der Kirche nicht notwendig sei, erhob sich noch in den letzten Zeiten seines Lebens ein Widersacher, der im Suchen nach der evangelischen Wahrheit längere Zeit mit ihm zusammengegangen sein mochte,[2] jetzt aber wider ihn Front machte, dabei aber nicht bloß die Verteidigung des Papsttums,

---

[1] Über die Handschriften s. Shirley, A Catalogue, Nr. 58. Zu ergänzen ist das Verzeichnis durch den Cod. univ. Prag. V, F. 7.

[2] So dürften wohl die ersten Worte des Wiclifschen Traktates zu deuten sein: Quidam socius, quem suppono esse emulum veritatis. . . . Sollte der Socius nicht auf eine gemeinsame ältere Tätigkeit hindeuten?

sondern auch die Verteidigung des weltlichen Besitzes der Kirche übernahm. Wir erfahren nichts Näheres über die Persönlichkeit dieses Gegners und wissen nur, daß er seine Ansichten in ruhigem Tone vorgetragen hat.[1] Man entnimmt das der Antwort Wiclifs, einer Schrift, die den Titel führt Ad argumenta cuiusdam emuli veritatis und aus 17 Kapiteln besteht. Indem Wiclif die Argumente an der Spitze einzelner Kapitel größtenteils wortgetreu anführt, läßt sich der Inhalt der ganzen Schrift noch ungefähr ausmitteln. Wie der Angriff, so ist auch die Abwehr in ruhigem Tone gehalten. Man wird finden, daß er gegen die sonstige Art Wiclifs, mit seinen Widersachern zu verfahren, wesentlich absticht, namentlich wenn diese den Bettelmönchen angehören. Man wird nicht sagen dürfen, daß die Milde im Ausdruck, die sich in diesem Traktate findet, aus der reiferen Einsicht des Alters sich erklären lasse, denn noch aus dem letzten Lebensjahre Wiclifs sind Traktate aus seiner Feder vorhanden, die, wie das Opus Evangelicum, zu seinen schärfsten gehören. Daß freilich der Traktat aus Wiclifs letzten Lebenstagen stammt, ist leicht zu erweisen; denn abgesehen davon, daß hier schon sein eigenartiger Kirchenbegriff feststeht, daß Urban VI. nicht, wie noch in De Ecclesia, ein Papst ist, von dem etwas zu hoffen ist, finden sich hier Beziehungen auf die flandrischen Verhältnisse des Jahres 1383 und wird endlich noch der Traktat De Antichristo zitiert, der aus Wiclifs letztem Lebensjahre stammt.

Gegen welche Schrift Wiclifs sich die Polemik des Socius richtet, ist aus den Angaben des Traktates nicht zu entnehmen. Vielleicht geht die Polemik gegen einzelne Sätze, deren Ausbreitung im Lande teils mündlich, teils schriftlich erfolgte. Einer Andeutung Wiclifs wird man entnehmen dürfen, daß die Polemik sich gegen keine schriftlich im Umlauf befindlichen

---

Daß der Widersacher kein Mitglied eines Bettelordens war, steht fest. Gegen die Bettelmönche hätte er nicht in dieser Weise seine Ruhe bewahrt.

[1] Zwar gebraucht Wiclif von seinem Widersacher die Worte: invehit multipliciter contra sentencias . . ., aber das Wort invehere muß nicht notwendig die Bedeutung haben, die mit dem Worte Invective verknüpft ist. Soweit uns wörtliche Zitate aus dieser Invectiva vorliegen, sind sie sehr milde, ohne jeden persönlichen Beisatz gehalten.

Lehrsätze wandte.[1] Und da darf man wohl zunächst an Wiclifs Predigten denken, die ja, mit Ausnahme jener, die gehalten wurden, dum stetit in scholis, gleichfalls mit heftigen Ausfällen und Angriffen auf das Papsttum und die Reichtümer der Kirche angefüllt sind. Wie in dem vorliegenden Traktat finden wir in einer Predigt eine Erörterung darüber, daß die Päpste und ihre Komplizen überflüssige Teile der Kirche sind,[2] in einer andern nennt er sie eine unerträgliche Last,[3] und so finden sich noch zahlreiche Stellen derselben Tendenz.[4] Man darf daran denken, daß der Socius sich in der Schar der Zuhörer bei diesen Predigten befunden hat. Daß man da keine wissenschaftliche Polemik erwarten darf, ist sicher, und in der Tat fehlt auch, wenn man von einigen wenigen, übrigens bekannteren Zitaten aus Kirchenlehrern absieht, der schwere Apparat, den Wiclif seinen Werken beigibt.

Da sich in den sämtlichen 17 Kapiteln des Traktates kaum eine Erörterung findet, die nicht schon aus den übrigen Schriften Wiclifs bekannt wäre, können wir uns über den Inhalt der Schrift kurz fassen; es handelt sich unter diesen Umständen mehr um den Angriff des Socius als um die Widerlegung durch Wiclif.

Den Satz, daß man zum Glauben keinen Papst für die Leitung der streitenden Kirche brauche, widerlegt der Socius durch den Hinweis auf das von Gott zur Entscheidung kirchlicher Fragen eingesetzte Hohepriestertum bei den Juden und die Worte des Heilandes, er sei nicht gekommen, das alte Gesetz zu lösen, sondern zu erfüllen. Wiclif antwortet: So lange der Heiland auf Erden wandelte, war er das sichtbare Haupt der streitenden Kirche. Warum er es nicht blieb, sagen seine Worte: Expedit vobis, ut ego vadam. Und nach der Himmelfahrt ließ er nebst anderem Troste sein Gesetz zurück, das zur Entscheidung in allen Fragen ausreicht.[5]

[1] Der Satz: invehit multipliciter contra sentencias quas concipit me didisse läßt in seinen letzten vier Worten darauf schließen, daß es mündliche Äußerungen Wiclifs sind, gegen die sich die Polemik richtet.

[2] Serm. I, 401.

[3] Serm. III, 453; s. auch p. 482.

[4] Papale officium est venenosum . . . IV, 195; Fingitur quod papa sit caput ecclesie . . . p. 156; Ponitur pro magno merito, si quis destrueret papatum, p. 137/8.

[5] Unam legem plus sufficientem pro causis singulis decidendis.

Im zweiten Kapitel hält der Socius seinem Gegner den Satz von der Schlüsselgewalt des heil. Petrus vor, dann dessen Handlungen als Oberhaupt der Kirche, die Anerkennung heiliger Männer, die der Kirche in ihren alten Gesängen, und daß es im widrigen Falle niemanden gäbe, der in Ketzerfragen entscheiden könnte. Man möge endlich den Nachweis erbringen, daß die Kirche in der Tat bis zu ihrer Dotation keine Päpste hatte.

Wiclif verweist für den letzten Punkt auf seine älteren Werke: Man werde aus keiner Bibelstelle des Neuen Testamentes das Papsttum ergründen.[1] Den Namen Papst kennt die Bibel nicht. Verstehe man darunter einen Bischof oder einen Vorsteher und unmittelbaren Vikar Christi hier auf Erden, der die weltliche und geistliche Gewalt über alle anderen Bischöfe hat, so hat eine solche Gewalt erst in Silvester ihren Ursprung, wie ja auch, fügt Wiclif gleich bei, die heutige Lehre vom Sakrament des Altars jüngerer Herkunft ist. Die Worte von der Schlüsselgewalt gehen auf die ganze streitende Kirche; sie bezeichnet keine körperliche, sondern eine geistige Gewalt und die Kenntnis des evangelischen Wissens, die am wenigsten Leuten gegeben ist, die Christi Wandel nicht nachfolgen. Diese Kenntnis besteht in der evangelischen Inspiration, um die Gläubigen hier auf Erden zu lehren, wie sie zur Seligkeit gelangen mögen. Gott ist's, der die Sünden vergibt, uud der von ihm inspirierte Mensch handelt als sein Organ. Damit stimmen die Kommentare der heil. Hieronymus und Origenes. Gewiß wäre es gut, besäße die Kirche einen Mann, an Demut, Armut und Geduld dem Heiland ähnlich und wie dieser um das Heil der Mutter Kirche besorgt: das sind die Päpste nicht; und da Christus nicht gelehrt hat, daß irgend jemand Papst sei, eher das Gegenteil wünschte, so sieht man, daß es der Kirche von Nutzen sei, keinen Papst zu besitzen.[2]

[1] Ex nulla auctoritate legis gracie papatus potest concludi, cum Christus non fuit papa, nec Petrus nec Clemens nec aliquis ante dotacionem ecclesie.

[2] Kap. III: Cum igitur Christus non docuit aliquem esse papam sed multipliciter eius oppositum, patet quod foret expediens ecclesie militanti neminem esse talem.

Man weist darauf hin, daß Petrus Akte als Papst vollzogen hat. Petrus war, sagt Wiclif, der demütige Genosse des Paulus und Barnabas, nicht aber Papst, und es wäre geradezu Blasphemie, anzunehmen, daß er nur der Mittler zwischen den Aposteln und dem Heilande war, während es andererseits bekannt ist, daß Paulus den Petrus ‚in seiner eigenen Pfarre' tadelte. In diesem Geleise bewegen sich die Ausführungen in den nächsten Kapiteln, ohne neue Gesichtspunkte zu eröffnen. Man möge sich nicht auf das Alter des Kirchengesanges, in welchem Petrus als der Princeps apostolorum gefeiert wird, berufen, es kann, sagt Wiclif, nicht meine Aufgabe sein, einen Kirchengesang wegen der mitlaufenden Sünde in Schutz zu nehmen: das Wort Princeps bedeute hier eine Zahl, nicht einen Grad. Wenn es im Psalm heiße: Du wirst sie zu Fürsten der Erde machen, so ergibt sich, daß alle, nicht ein einzelner Apostel, Fürsten waren, und wenn man sage, daß Petrus die Macht erhielt, Statuten aufzurichten und alte Gebräuche abzuschaffen, so ist zu sagen, daß er keine anderen Statuten errichtet, nur zwei Briefe geschrieben hat, wogegen von Paulus vierzehn herrühren.

Statt mit dem Gegner zu behaupten, daß ohne das Papsttum die Kirche der Ketzerei verfiele, ist das Papsttum selbst die Quelle aller Ketzerei, denn es stellt seine Satzungen dem Evangelium gleich, wird im gegenwärtigen Schisma der Ketzerei angeklagt und mache sich dieser durch die Lehre vom Abendmahl schuldig. Am wenigsten passe das Argument: wenn das Papsttum überflüssig sei, so ist es auch das Kaisertum. Niemand werde einen Tyrannen zum Kaiser machen wollen, noch weniger taugt jemand zum Haupt der streitenden Kirche, der wie der Antichrist lebt.[1] Was über die Papstwahlen gesagt wird, stimmt zumeist mit den Sätzen in De Potestate Pape, die Ausführungen über den weltlichen Besitz und

---

[1] Vocetur quiscunque militans papa et vivat secundum vitam Christi et Petri, et fideles debent istud accipere humiliter et gaudenter, sed multo magis quo militantes non acceptarent unum cesarem, qui foret tyrannus et deses in officio . . . foret hoc venenosum et plus nocivum ecclesie acceptare unum in spiritualibus fingentem se regere militantem ecclesiam, dum tamen vivat secundum legem Antichristi in toto contrarie Christo.

die weltliche Herrschaft mit den entsprechenden Teilen der Summa Theologiae.

Weitläufiger wird das angebliche Recht der Päpste auf die Verleihung von Benefizien behandelt. Der Socius sagt: nähme man ihm dies Recht, so wäre es schlimmer als jetzt. Das sei, sagt Wiclif, eine Argumentation wie die: Man muß eine Sünde begehen, um eine schwerere zu verhüten. In der Art der päpstlichen Benefizienverleihung werden die schwersten Sünden begangen. Drei Grade sündhafter Verleihung gebe es: erstlich werden fette Pfründen an ganz untaugliche Leute, selbst an Mörder gegeben, zweitens erfolgt die Verleihung an Fremdlinge, die meistenteils nichts taugen, zum Zwecke der eigenen Gelderpressung und ohne jede Rücksichtnahme auf die Gläubigen, währenddem Leute, die durch die weltlichen Herren im Lande auf ihre Pfründen gelangen, ihren Reichtum den Armen und dem Lande zugute kommen lassen; endlich handelt es sich bei dieser päpstlichen Pfründenverleihung überhaupt nicht um die Erbauung und Unterweisung des Volkes. In alledem müßte der Vikar Christi das Gegenteil tun. Was folgt daraus? Man darf dem Kuraten, den ein Papst einsetzt, keine Opfer, keinen Zehent usw. geben, ehe man ihn über seine Tauglichkait und Würdigkeit erprobt hat. An wen sollen sich die Leute halten? fragt der Socius. An die Universitäten? Dort gibt es die meisten Ketzereien. Wer aber, erwidert Wiclif, trägt die Schuld daran? Doch nur der Papst, der, statt selbst den katholischen Glauben zu lehren, die verfolgt, die das tun. Man verlange doch nur einmal von der Kurie die Abstellung offenkundiger Ketzereien. Da werde man merkwürdige Erfahrungen machen[1] und wissen, daß man sich in diesen Dingen allein an die Heil. Schrift halten müsse, sicherlich nicht an den Papst, von dem man nicht wisse, ob er nicht der fleischgewordene Satan sei.

Der Socius meint schließlich: Wie es in der Welt eine Abstufung in den Würden gebe, so müsse das auch bei der

[1] Mitte ad papam vel Romanam curiam quantumcunque sagaces nuncios, ad querendum, quid in natura sua sit hostia consecrata, et ignoranciam istius fidei vel aliud subterfugium diabolicum potes faciliter impetrare. Cuius evidencia capi potest ex recentibus scriptis pape. Welche Schriften des Papstes oder der Kurie damit gemeint sind, ist nicht ersichtlich.

Geistlichkeit sein: der Papst ist der Nachfolger Petri, die Bischöfe die der Apostel, die Priester die der 72 Jünger. Wiclif verlangt den Beweis aus der Bibel. Wohl mögen die Apostel insgesamt Stellvertreter des Heilands gewesen sein, aber sie gingen andere Wege als der Papst. Und die heutigen Bischöfe dürfe man höchstens als Nachfolger Ischarioths ansehen.

Die beiden letzten Kapitel gelten der Lehre Wiclifs vom Abendmahl. Die Ausführungen stimmen großenteils mit denen zusammen, die sich im Opus Evangelicum finden.

XIII. Ad argucias monachales.

Hier hat man es mit einer Verteidigungsschrift[1] zu tun, welche die ‚armen Priester' gegen die Angriffe eines Doktors in Schutz nimmt. Dieser hatte 44 Konklusionen wider die Schüler Wiclifs veröffentlicht, um sie beim Volke um ihren Ruf zu bringen.[2] Von den Lehrsätzen des Gegners sind einige so gefaßt, daß Wiclif wider sie keine Einwendung erhebt, gleichwohl meint er, die Leser mögen sich inacht nehmen; solche Leute pflegen, um andere irrezuführen, ihren ketzerischen Lehrmeinungen manches Wahre beizumischen. So hat er gegen die erste Konklusion, daß Christus als König und Priester zugleich reich und arm war, nichts einzuwenden, wohl aber gegen die zweite, wornach die in Christus vereinten Gewalten nunmehr auf den Kaiser nach der einen, auf den Papst nach der andern Seite übergehen. Trifft dies beim Kaiser zu, so doch nicht beim Papste in Rom; denn es ist kein Grund, anzunehmen, daß gerade immer die Stellvertretung des Herrn beim römischen Bischof ruhen muß. Wohl gab es gute römische Bischöfe, aber auch schlechte. Daher hätte der Widersacher besser getan, vom Papst als solchem, von dem die Schrift nichts weiß, zu schweigen. Der Name des Obersten Priesters

[1] Bezüglich der Überlieferung des Traktates s. Shirley, Nr. 59. In Betracht kommen die Handschriften 1338, 1622, 3927 und 4527 der Wiener Hofbibliothek.

[2] Iste doctor fertur quadraginta quatuor conclusiones tamquam principia contra hos sacerdotes simplices congregasse ... ad ipsos in populo confutandum. ...

kommt allein Christus zu;[1] daß er jemandem andern gebührt, ist aus der Bibel nicht zu erweisen, und apokryphe — der Bibel fernliegende — Schriften geben den Christen nur die Gewißheit, ihren Fabeln keinen Glauben zu schenken. Nicht einen Stellvertreter hat Christus in Petrus sich setzen wollen, sondern gewollt, daß Petrus, Paulus und die übrigen Apostel gleich seien: in Armut, Demut und Liebe und in gleicher Weise für Christus, wenn es sein muß, den Tod erleiden. Was haben die jetzigen Papstwahlen für eine Begründung in der Bibel?[2] Nicht die mindeste. Unser Papst ist Jesus Christus. Menschliche Traditionen verschmähen wir. Nachdem er in beiden folgenden Konklusionen die Ansichten seines Widersachers über die menschliche Gesetzgebung bekämpft hat, sofern sie mit der Heil. Schrift in Widerspruch steht, und vornehmlich das Recht, Krieg zu führen, dahin eingeschränkt hat, daß es mit dem Willen Gottes und der Gerechtigkeit im Einklang ist (was man von dem Krieg der Gegenpäpste wider einander nicht sagen kann), kommt er in der Antwort auf die fünfte Konklusion abermals auf das Papsttum zu sprechen, um diese auf das kräftigste abzulehnen. Hat ein jeder Priester die Pflicht, im Volke den Glauben, Frieden und die Nächstenliebe zu festigen, und sieht man, wie der Papst gerade das Gegenteil davon tut, so wird ersichtlich, daß er der erste Schüler des Antichrist ist: Wie jener ein Tor ist, der trübes Wasser trinkt, während er neben dem klarsten Quellwasser steht, so wird man sich eher an die göttlichen als an die oft aus der trübsten Quelle stammenden menschlichen Gesetze zu halten haben, wie es die des Antichrist sind, und es ist geradezu

---

In vielen Wendungen wird demselben Gedanken Ausdruck gegeben. Wir führen nur eine an: Patet quod doctor non potest sicut nec omnes Antichristi discipuli probare regulariter Romanum pontificem esse summum pontificem vel patrem beatissimum hic in terris vel quod Christus unquam voluit per talem vicarium sic generaliter totam militantem ecclesiam regulare. ... Christus est summus pontifex manens hic cum sua ecclesia usque ad finem seculi nec in Petro nec in aliis talem dignitatem approbans, sed voluit Petrum, Paulum et ceteros apostolos esse socios ... in paupertate, humilitate et caritate. . .

[2] Hec dico acucius, ut doctor vires mentis colligat, ut habeat, unde fundet istam sentenciam.

schmählich, daß ein Doktor der Heil. Schrift sich in einen Doktor der Gesetze des Antichrists verkehrt.

Gegen die sechste Konklusion, daß der Kaiser oder König kraft seines Amtes verpflichtet ist, der Kirche gegen ihre Widersacher beizustehen, erhebt Wiclif den Einwand, es sei zu fürchten, daß man darunter irrigerweise verstehen könnte, die Kirche in ihrer weltlichen Stellung zu schirmen. Die Aufgabe des weltlichen Armes liegt nach einer andern Seite: er hat den Schutz der wahren, nicht der falschen Privilegien der Kirche übernommen.

Während die siebente Konklusion, daß Christus bei seiner Kirche bleiben wird bis ans Ende aller Tage, Wiclifs Beifall findet, wofern nicht etwa seine körperliche Anwesenheit gemeint ist, erörtert er in den drei nächsten seine Lehre vom Leibe des Herrn, die bekanntlich von den Mönchen am meisten bekämpft wurde. Die eilfte, zwölfte und dreizehnte gelten den Mönchsorden. Das Prinzip, auf dem sie aufgebaut sind: Die Vollendung des christlichen Lebens durch die christliche Nächstenliebe, kann Wiclif nicht tadeln, meint aber, daß diese Liebe durch den Eintritt der neuen Mönchsorden erloschen sei. Da sie in der Heil. Schrift zudem nicht die geringste Begründung haben, sind sie ganz überflüssig und gemeinschädlich. Wohl war, wie der Doktor in der vierzehnten Konklusion behauptet, in Christus als unserem Haupte die Fülle aller Vollkommenheit, von der die übrigen Glieder der Kirche ihren Teil haben, zu diesen gehören aber keine Ordensangehörigen, es sei denn, daß sie am Ende ihres Lebens Buße tun, wie man von Benedikt, Dominikus und Bernhardus annehmen darf. Nur darf man nicht glauben, daß jemand schon heilig ist, den die Kurie zum Heiligen macht. Mit der achtzehnten Konklusion beginnt er die Polemik für das Armutsideal und gegen die Dotation der Kirche mit weltlichem Gut, lenkt aber schon in der zwanzigsten wieder auf die früheren Ausführungen ein: Die Religion, d. h. der Orden Christi, das ist keine dieser Sekten, sondern das heißt: Weltliches weltlichen Herren überlassen und Gottes Wort nach dem Befehl des Evangeliums verkünden. Mit besonderer Heftigkeit tritt Wiclif der einundzwanzigsten Konklusion des Doktors, darin jener, der kanonisch gewählt ist, zur Vorstandschaft berufen erscheint, entgegen: Das werde er durch keine Vernunft-

gründe erweisen können, wie auch die Bibel davon nichts sagt. Petrus war weder der Papst, noch oberster Priester oder der Erste unter den Aposteln. Wenn der Doktor in seiner zweiundzwanzigsten Konklusion die Behauptung aufstellt, daß der Stand eines Klostergeistlichen der sicherste von allen ist, so kann auch das nach keiner Seite hin erwiesen werden. Der sicherste und verdienstlichste Stand ist der des Apostels, wie der Herr ihn angeordnet hat. Ein Kloster aber ist nichts als ein Teufelsnest, in welchem gar viele Seelen in das Verderben gezogen werden. Verdienstlicher als solche Mönche, und ist ihre Tonsur auch noch so breit geschoren, wirken fromme Laien, und diese sind auch oft in richtigerer Bedeutung Priester.[1] Damit sollen die Verdienste einiger heiligen Mönche in keiner Weise geschmälert werden, zumal sie, wie Augustinus, Bernhardus und andere, die Laster der Mönche scharf gegeißelt haben. Das überragende Maß an Verdienstlichkeit des Klosterlebens mag dem Thomas von Aquino und anderen glauben wer da will. Der Grund meines Glaubens ruht im Herrn. In seiner vierundzwanzigsten Konklusion hatte der Doktor jeden verdammt, der einen anerkannten Orden und dessen Stifter verwerfe. Dagegen wendet sich Wiclif: ‚Unser Ordensstifter — Christus — hat unter freiem Himmel gelebt und ist so gestorben.‘ Ich verwerfe diese Sekten nicht ausdrücklich. Höher als sie steht mir aber die Sekte Christi. Diese verlassen und eine andere annehmen, ist vollendete Torheit. Wenn der Doktor sagt (25. Konklusion): Wie das Betteln den Mönchen gestattet ist, so ist es den Mächtigen verdienstlich, Almosen zu spenden. Hier taumelt er, an seinen eigenen Motiven zweifelnd, — erwidert Wiclif — wie ein Blinder, der Hilfe sucht; ich schicke ihn zu seinem Socius Heinrich Crumpe und Fitz Ralph zurück und behaupte, daß das Betteln wohl Unglücklichen, die nicht arbeiten können, nicht verboten ist, wohl aber dem, der, wie die Mönche, aus Habsucht bettelt. Was das Armutsideal betrifft, muß man sich an das Beispiel Christi, nicht der Mönche halten, die Reichtümer anhäufen und mächtige Bauten aufführen (26. Konklusion). Die Fundamente, auf denen die

[1] Plures laici habent curam de suis proximis et sunt verius sacerdotes quam monachi lacius coronati.

Mönche ihr Armutsideal aufbauen, sind falsch (27. Konklusion); besitzt der Mönch nicht Leib und Seele, hat er nicht das zum Leben Nötige? Gelten die Abteien nicht als Personen und haben Eigentum in Menge, von dem sie den Brüdern zu geben sich weigern? Mit den Bettelmönchen insbesondere sind die Sachen nicht viel anders gelegen. Wozu also Argumente gebrauchen, mit denen sie gleichsam Christus hintergehen? Wenn der Doktor (28. Konklusion) lehrt, daß mit dem apostolischen Leben und der evangelischen Armut eine gewisse bürgerliche Herrschaft vereinbarlich sei, so bringt er zwar nach seiner Art Beweise bei.[1] Beide Päpste wissen hierüber nichts Rechtes zu sagen. Sie mögen die Worte des Apostels erläutern: *Nemo militans implicat se negociis secularibus.* Die Beschreibung, die der Doktor von der bürgerlichen Herrschaft gibt, als sei es jene, die vom Zivilrecht eingeführt oder approbiert sei, ist eine falsche. Erst müßte er sehen, was das Zivilrecht ist.[2] Und auch da gibt es Erwägungen mannigfacher Art. Den Schluß, den der Doctor aus alledem ziehe, daß die römische Kirche, Doktoren und heil. Bischöfe bis zu dieser Stunde in keinem Widerspruch mit dem Leben und der Lehre Christi und seiner Apostel stehen, da sie zum mindesten eine bürgerliche Herrschaft und die Jurisdiktion in den der Kirche gegebenen und sonst rechtmäßig erworbenen Temporalien besaßen und in Wahrheit Nachfolger der Apostel und evangelische Arme seien, ist durchaus falsch oder gänzlich unwahr; denn wie verhält es sich mit jenen Bischöfen, die zweifelsohne der göttlichen Strafe verfallen sind, und sind die Genannten wirklich Nachfolger der Apostel? Wohl zitiert der Doktor die Dekretale Konstantin (das Constitutum Constantini) und sagt,

[1] Ohne daß man den näheren Zusammenhang ersieht, kommt Wiclif auf die Abendmahlslehre auch bei dieser Erörterung zurück: Et probat istam sentenciam modo suo. Sed unum sibi prenuncio quod ignorabit civile dominium quousque descripserit quid sit hostia consecrata. Ambos autem papas cum omnibus suis cardinalibus suppono usque hodie istam sentenciam ignorare.

[2] Primo quidem inciperet a descripcione iuris civilis et supposita descripcione illius iuris, patet quod inartificialiter procedit, addendo has differencias a iure civili institutum vel approbatum. Nam ius civile instituit vel approbat dominium canonicum et dominium divinum, cum non omnes civiliste sunt heretici. . . .

daß seit dieser großartigen Schenkung des Kaisers die Päpste die ihnen verliehene Herrschaft bis zu dieser Stunde innehaben, unter ihnen Päpste wie der heil. Gregor: aber sieht denn dieser Doktor nicht ein, wie töricht und ganz im Widerspruch zu den Anordnungen Christi er gehandelt hat?[1] Die Schenkung Konstantins hätte von einem Papste gar nicht angenommen werden dürfen; am wenigsten dürfen die Gläubigen sie anerkennen. Noch törichter ist es, sich auf die Decretale Per Venerabilem zu berufen, deren Inhalt in offenem Widerspruch mit vielen Aussprüchen Christi steht. Daraus folgt noch weiter, daß die Kirche um irdisches Gut und weltliche Herrschaft nicht kämpfen darf. Der gegenwärtige Kampf, den die Gegenpäpste in Flandern führen lassen, wird darnach scharf verurteilt: Weder dieser Doktor noch selbst ein Engel vom Himmel kann hiefür einen Schriftbeleg beibringen. Die Stelle von den zwei Schwertern wird zumeist falsch verstanden. Wenn ein Papst wie Nikolaus I. dem Bischof von Trier befiehlt, die der Kirche entfremdeten Güter mit dem geistlichen und weltlichen Schwert zurückzuholen, so soll sich der Gläubige um solche Spitzfindigkeiten nicht kümmern; der Geistliche hat in Gemäßheit der Bibel solchen Verlust mit Freuden zu tragen. Niemand lasse sich durch Wundergeschichten irre machen, die da und dort dagegen erzählt werden. Mir, sagt Wiclif, erscheint es viel wichtiger, einem lebendigen Liebeswerke Glauben zu schenken als tausend sogenannten Wunderwerken der Toten,

[1] Konstantin sei deshalb ein ‚iam profundius diabolus condempnatus‘. Die ganze Frage wird ausführlich schon in De Ecclesia behandelt: Unde nec Constantinus nec Deus ipse potuit donasse dominacionem civilem beato Silvestro stante puro ordine clericali . . . p. 322, 327. Läßt man dieses Privilegium fahren, so hat die Kirche keinen weiteren Rechtsgrund für ihre irdische Herrschaft. S. 328. Silvester hat mit der Annahme der Schenkung eine Sünde begangen. 361/2. Die Berufung auf die orientalische Kirche: Et hec creditur racio quare ecclesia orientalis remanens in sua pauperie detestata est monstruosam superbiam occidentalis ecclesie . . . folgt der Brief, den die griechische Kirche angeblich an Johann XXII. geschickt hat. Serm. IV, 132: Diabolus Constantinum seduxit dotando ecclesiam . . . 143: infecit ecclesiam . . . II, 96, 184 299 u. a. Vom kirchlichen Standpunkt aus wird die Annahme der Schenkung als fluchwürdiges Verbrechen hingestellt. Zur Einsicht, daß das Constitutum eine Fälschung ist, ist Wiclif noch nicht vorgedrungen.

wobei Illusionen mitspielen, die mit dem Glauben nicht den mindesten Zusammenhang haben.

Der Doktor hatte zugegeben (29.), daß es für den Prälaten verdammenswert sei, aus Herrschsucht nach weltlichem Gut zu streben, verdienstlich sei es aber, eine derartige Herrschaft in Gemeinschaft zu besitzen, um ihre Erträgnisse getreulich verteilen zu können. Wenn er für seine Ansicht auch Beispiele von Heiligen anführt, so vermag er doch nicht zu beweisen, daß diese hierin nicht gesündigt haben. Die Herrschbegier wird sich immer heimlich einschleichen und so hat Gott in unseren Tagen die ‚einfachen Priester' erweckt, um auf diese Gefahr aufmerksam zu machen. Die Priester haben eine Herrschaft — aber eine ‚evangelische', nicht eine irdische. In diesem Sinne mahnt die Schrift, all unsere Sorge Gott zu überlassen, der für die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes sorgt. Und so ist es auch gefährlich, wenn unsere Geistlichkeit ‚zu Haufen' wie in unseren Klöstern Gut besitzt und immer neues dazu anhäuft.

Wenn auch (30.) im alten Bunde Aaron und Moses Herren genannt wurden und eine derartige Benennung auch heutzutage nicht unzulässig ist, falls sich die Prälaten nicht als Herren, sondern als Handlanger des Herrn betrachten, wie der Doktor annimmt, so trifft dessen Voraussetzung nicht zu; Dekretalen und der Stil, den Gregor der Große in seinem Titel eingeführt hat, sprechen dagegen.

Die Meinung des Doktors (31.), daß nicht nur der Kleriker, der sein Gut mißbraucht, sondern jeder Christ, der dies tut, zu verdammen ist, bedarf keines Beweises. Nur sieht man die Mönche täglich dagegen sündigen. Wenn er dann (32.) behauptet, auch die Todsünde hebe das Recht des Besitzes seitens des Besitzers nicht auf, ist nur zum Teile richtig, soweit es sich auf den zur Seligkeit Prädestinierten bezieht, auch die Verworfenen haben ein gewisses Recht, aber nur soweit es sich auf das Diesseits bezieht.

Eine gefährliche und irrige Behauptung soll es angeblich (33) sein, daß niemand ein Vorsteher in der Gemeinschaft der Christen ist, der sich im Zustand der Todsünde befindet;[1]) wenn

[1] Tricesima tertia conclusio doctoris est ista: Valde periculosum et erroneum est asserere quod nullus est superior in ordine christiano, dum fuerit in mortali peccato.

man aber solche Vorsteher sieht, die in alle Arten von Sünden verwickelt sind, so muß man die Meinung haben, daß die christliche Welt mit solchen nicht zu versehen ist, wie es ja auch in der Heil. Schrift lautet, daß der Demütigere der Größere in der Kirche ist.

Den nächsten Satz, daß auch der schlechteste Prälat und Priester, solange ihn die Kirche duldet, alle Sakramente wirksam spendet, wird der Doktor niemals beweisen können; er muß die Differenzierung beachten, wie sie der heil. Augustinus im Priesterstand erörtert;[1] Gott kann es zulassen, daß schlechte Priester heuchlerisch in der Kirche wirken, ohne deswegen einen so geduldeten Menschen zu rechtfertigen.

Mit der nächsten (35.) Konklusion des Doktors kommt Wiclif wieder auf die Dotation der Kirche durch die weltlichen Herren zu sprechen, welche diese bedingungslos und für alle Zeiten zu machen das Recht haben. Wenn man diese Dotation mit der Tat des Kaisers Konstantin rechtfertigen will, so vergleicht er diesen Kaiser dem Satan, der Christus in die Versuchung geführt hat. Kein Chronist lobt die Tat dieses Kaisers, dagegen lese man bei Ranulf von Higden, daß damals eine Stimme vom Himmel gehört wurde: Heute ist das Gift in die Kirche ausgegossen worden. Sonstige Fabeln, die der Doktor beibringt, seien nicht der Erinnerung wert. Dessen nächste Konklusion und ihre Widerlegung gehört mit in diesen Zusammenhang: es sind übrigens die aus den älteren und größeren Werken Wiclifs bekannten Motive, die auch hier vorgebracht werden; die Pflicht der weltlichen Herren, dem Klerus die Temporalien zu nehmen, falls er sie mißbraucht, wird aus der Bibel abgeleitet (36.), ebenso das Recht, die sündhafte Geistlichkeit zu strafen (37.) und ihr das Kircheneinkommen zu entziehen (38.) und es anderen, auch Laien, zu verleihen. Allerdings behauptet der Doktor, der Ruin der Kirche wäre die Folge davon, wenn man nur niedrige, d. h. nicht graduierte Kleriker befördern und die sündhaften nicht in Schutz nehmen

[1] Augustinus vult quod dum fidelis sacerdos ministrat dignis sacramenta evangelica, dum tamen fuerit in peccato secundum presentem iniusticiam, sacramenta illa suscipientibus sunt valida ... sed de perversis prelatis et sacerdotibus modernis Augustinus nunquam assumeret Augustinus tamquam probandum, quod faciunt aliquod sacramentum.

würde (39.), aber das Beispiel der Apostel spricht dagegen. Schließlich liegt nicht darin das eigentliche Verderben, sondern in der Schlauheit des Antichrist, der das Regiment über die ganze streitende Kirche beansprucht, während Christus nicht einmal über die Grenzen Judäas hinausging. Wenn jener ja einmal es nicht umgehen kann, auf das Betreiben frommer Gläubigen katholische Männer zu befördern, so setzt er mit seinen Auflagen ihnen derart zu, daß sie es vorziehen, in ihrer Armut zu verbleiben.[1] Und in diesen Dingen behauptet die Autorität und die Zustimmung des Antichrist das Feld. Entgegen der Meinung des Doktors (40.), daß die Laienwelt der ewigen Verdammnis anheimfiele, würde sie an das weltliche Gut des Klerus Hand anlegen, wäre es das verdienstlichste Werk, wenn mit dem Pfründenwesen gründlich aufgeräumt würde,[2] dann würde für die freie Predigt Raum geschaffen: die Reiseprediger stellen sich mit dem zufrieden, was sie für ihr Verdienst an Almosen erhalten, und das ginge über das nicht hinaus, was sie zum Lebensunterhalte brauchen. Dann könnte die streitende Kirche wieder ihr früheres Ansehen erlangen. Und wenn die weltlichen Herren dazu verhelfen, erwerben sie sich das größte Verdienst.[3] Wenn jemand, lautete die nächste (41.) Konklusion des Doktors, Temporalien unrechtmäßig zurückbehält oder gewalttätiger- oder hinterlistigerweise an sich zieht, dann haben Prälaten und Kuraten das Recht der Exkommunikation. In der Bibel, sagt Wiclif, ist dieser Anspruch nicht begründet, wohl steht aber dort, daß man seine Feinde segnen soll. Exkommunikationen gehören Gott allein zu, sündigen Menschen gegen-

[1] Da man in diesem Satze vielleicht eine persönliche Reminiszenz Wiclifs finden möchte, so mag die Stelle im Wortlaut angefügt werden: Dum quosdam catholicos ad mocionem quorundam fidelium stulte promovet, tales appendicias symoniacas de primis fructibus apponit, quod promoti sui preeligant, in priori pauperie remanere.

[2] Foret opus plus meritorium et plus viantibus proficuum, et sic a probabili creditur, quod talia vocata beneficia de episcopis, archidiaconis et vocatis rectoribus forent omnino suspensa et gratis evangelizantes haberent stricte vite necessaria suspensis omnibus Antichristi tradicionibus.

[3] Nos autem credimus quod domini temporales debent sub pena dampnacionis perpetue et sub obtentu beatitudinis et dileccionis Christi ac sue ecclesie ordinacionem suam in isto quantum sufficiunt sustentare nec tradiciones nec censure fulminate contra istam sentenciam moverent aliquos nisi forsitan in cathenis diaboli philocaptos.

über. Wenn der Doktor (42.) die Anhänger Wiclifs als Leute hinstellt, die das Priester- und Königtum in gleicher Weise schädigen,[1] so fragt Wiclif: Was wollen die Unsrigen? Unsere Lehre und unser letztes Wort ist, sich nicht an apokryphe Chroniken zu halten und keine trügerischen Handlungen zu begehen, sondern sie zu dulden, wenn sie von Toren verübt werden. Im weiteren Verlauf geht er auf die Vorwürfe ein, die ihm der Doktor erstlich wegen seiner Abendmahlslehre, zweitens wegen der Besitzfrage des Klerus, drittens wegen des Bußsakramentes und viertens wegen der weltlichen Gerichtsbarkeit dem Klerus gegenüber gemacht hat. Wie schon früher, fehlt es auch hier nicht an einzelnen Wiederholungen. In bezug auf die Abendmahlslehre mögen seine Gegner doch einmal sagen, was sie glauben. Man kann doch nicht sagen, die Hostie sei nach der Segnung eine Form ohne Inhalt oder ein Nichts in der Form des Nichts; Wiclif sagt zum zweiten Punkt, man werfe ihm fälschlich vor, zu behaupten, daß niemand im Zustand einer Todsünde einen wahren Besitztitel habe. Den Begriff Todsünde kenne er nicht, weil ihn die Bibel nicht kennt. Wohl aber lehre er, daß dieses Recht auf der Prädestination beruht. Die Beichte halte er nicht, wie ihm vorgeworfen werde, für überflüssig und unnütz, nur muß man sich vor der damit verbundenen Überhebung der Päpste in Acht nehmen, wie z. B. der Befehl des Papstes es ist, einmal im Jahr seinem Priester zu beichten. Wie, wenn man einen solchen nicht hat? Schon Johannes de Deo hat erklärt, daß die Kirche in dem ersten Millennium ihres Bestehens diese Einrichtung nicht kannte und dieser Zeitraum doch die meisten Heiligen aufweist. Erst Innozenz III. habe dieses Gesetz erlassen.[2] Was den vierten Punkt betrifft, lege man Wiclif eine falsche Lehre unter. Gewiß kann nicht ein jeder Laie über den Geistlichen richten, wohl aber der sündlose über den sündigen Priester,

[1] Predicta secta per suam doctrinam sub spe pietatis, sub colore sanctitatis et sub imagine perfeccionis latenter venenosa, inficit, dividit et confundit sacerdocium et regnum, prelatos ac eciam principes et populos eis subiectos et subditos . . . In den ersten Worten darf man ein Zeugnis für das Auftreten der Lollarden, in den letzten eine Anklage sehen, wie sie nach dem Bauernaufstand von 1381 mehrfach laut wurde.

[2] S. die Decretale Omnis utrinsque sexus in Decret. Greg. IX, lib. V, tit. XXXVIII, cap. XII.

auch wenn dieser der Papst ist und Ablässe austeilt, um Geld zusammenzuraffen und seine Gegner zu vernichten. Wer die Handlungen der beiden Päpste untersucht, wird finden, daß keiner von den beiden Vikar Christi, sondern ein Widerchrist ist.[1] Wie die beiden gegeneinander, so müssen die Laien wider beide vorgehen. Schließlich wandelt sich der Segen, den sie aussprechen, in einen Fluch um und umgekehrt.

Aus den vier lügenhaften Behauptungen, die der Doktor vorbringt, zieht er noch andere unerhörte und verlogene Schlußfolgerungen, wie z. B., daß sich die Laien gegen die Könige auflehnen und ihren Herrschaften Gewalten und fahrende Güter entziehen dürfen. Solche Dinge würde er nicht behaupten, wenn er nicht von einem der beiden Päpste seine Instruktion bekäme.

Was die Anschuldigung des Doktors (43.) betreffe, daß Wiclif lehre, wahre Reue mache die äußerliche Beicht überflüssig, so enthält auch sie eine Lüge; Wiclifs Lehre laute ganz anders.[2]

Der Doktor hatte als letzte Konklusion den Satz angefügt: Wenn jemand das Gegenteil der früheren Konklusionen im Gegensatz zu den Lehren der Römischen Kirche behauptet und verteidigt, exkommuniziert er sich selbst und bekennt sich als Ketzer. Man werde, antwortet Wiclif, nicht übersehen dürfen, daß diese 44 solchergestalt gesammelten Konklusionen zum großen Teil ketzerisch, der Gegensatz dazu, den er behaupte, gut katholisch sei. Damit nun die katholische Welt durch die Konklusionen des Doktors nicht irregeleitet werde, habe ein guter Christ — Wiclif meint sich selbst — die Spitzfindigkeiten des Antichrist, durch die dieser die Welt betrügen will, und zwar die über die geweihte Hostie zusammengestellt; es ist ein knapper, aufs engste zusammengedrängter Auszug[3] aus dem großen Werke De Eucharistia, dessen Abfassung zweifelsohne in dieselbe Zeit zu setzen ist.

---

[1] Auch hier ist auf Wiclifs Lehre vom wahren und falschen Papsttum Rücksicht zu nehmen. Jedesfalls ist sein Vertrauen, daß Urban VI. ein wahrer Papst sein werde, schon geschwunden.

[2] Et ita concedo quod confessio vocalis facta presbytero est necessaria confitenti et specialiter dum fuerit libera, sicut fuit tempore Augustini. Et omnino est necessaria confessio facta Deo.

[3] Wie auch in Serm. I, 92; Op. Ev. I, 101/02; ausführlicher im Op. Ev. II, 142—178.

XIV. Die Responsiones ad argumenta Radulfi Strode.[1]

Über die Persönlichkeit des Mannes, gegen dessen Argumente die vorliegenden Antworten gerichtet sind, ist aus diesen nichts Sicheres zu entnehmen. In keinem der lateinischen und englischen Werke Wiclifs wird sein Name genannt. Ob die Schrift einem frühen Zeitpunkt, etwa, wie Shirley angenommen hat, der Zeit vor dem Ausbruch des Schismas angehört oder erst aus der späteren Zeit stammt, darüber ist es auch schwierig, ein vollkommen sicheres Urteil zu gewinnen. Der Ansicht Shirleys vermag ich keinesfalls zuzustimmen. Bedenkt man, daß die Schrift die gründlichste Reformierung des gesamten Kirchenwesens ins Auge faßt und schon die Methode festlegt, wie diese Reformation in Angriff genommen werden soll, so darf an einen frühen Zeitpunkt nicht gedacht werden. So manche andere Momente kann man für die spätere Zeit in Anschlag bringen. Gleich das erste Argument Strodes wendet sich gegen den Kirchenbegriff Wiclifs, der in seiner scharfen Fassung kaum der Zeit vor 1377 angehört, sondern erst im Kampf über die achtzehn Thesen geprägt worden ist. Jedesfalls war die Verurteilung der Thesen schon erfolgt, als dies geschah. Nun setzen die ersten sechs Argumente Strodes eine genaue Kenntnis der Lehre Wiclifs von der Kirche voraus. Ja, wenn man erwägt, daß in den letzten Partien schon von der Gemeinschädlichkeit der ‚neuen Orden‘, schon werden sie auch hier Sekten genannt, gesprochen und ihre Abschaffung begehrt, die stolzen Kirchenbauten der Bettelmönche getadelt und von der ‚verkaiserten‘ Hierarchie gesprochen wird, kann man die Abfassung des Traktates unmöglich vor das Jahr 1378 setzen. Vor dieser Zeit dürfte er noch kaum den Satz, der sich hier findet, ausgesprochen haben: Et sic foret utile quod non forent papa vel prelatus cesareus. Wer dieses Papsttum abschaffen wollte, würde sich ein großes Verdienst um die Kirche erwerben. Seinem Inhalte nach widerlegen die ersten sechs Abschnitte die Bekämpfung des Wiclifschen Kirchenbegriffes durch Strode, die folgenden bestreiten die von diesem

[1] Der Text der Responsiones ad argumenta Radulfi Strode liegt in vier Handschriften vor: den Codd. der Wiener Hofbibliothek 1338, 3229 und 4527, dann der Prager Univ.-Bibl. III, G. 10. S. Shirley, A Catalogue, Nr. 57.

behauptete Zweckmäßigkeit der Dotation der Kirche und ihrer weltlichen Herrschaft und die letzten verteidigen die von Strode behauptete Notwendigkeit der Zurückführung der Kirche auf die Zustände der apostolischen Zeit. Wenn man mit Shirley die Abfassung dieses Traktates in eine frühe Zeit gesetzt hat, so mag wohl der Umstand maßgebend gewesen sein, daß hier das Schisma nicht ausdrücklich erwähnt ist — eine leise Andeutung findet sich aber doch — und daß es einer der wenigen Traktate Wiclifs ist, die aus den letzten Jahren stammen, in welchen die Transsubstantiationslehre unerwähnt ist. Aber Wiclifs Gegner, wenn man ihn einen solchen nennen darf, wendet sich ja nur gegen drei Behauptungen Wiclifs, die bei irgendeiner Gelegenheit aufgestellt waren, nicht gegen sein ganzes Lehrgebäude. Vielleicht hat Shirley auch der Umstand, daß die Polemik eine äußerst maßvolle ist und so in vollstem Gegensatz zu der sonstigen der letzten Jahre Wiclifs steht, bewogen, den Traktat einer früheren Zeit zuzuweisen. Wenn man die einleitenden Worte der Abhandlung genauer betrachtet, so wird man entnehmen, daß sie die Absicht verfolgt, Zweifel zu lösen, die nicht einem Widersacher, sondern einem Freunde Wiclifs erwachsen sind.[1] Dieser Freund wird daher selbst ein Freund der Wahrheit genannt.[2] Wiclif polemisiert denn auch nicht gegen ihn, sondern wider die Argumente als solche, ohne den Freund weiter besonders zu apostrophieren. Vielleicht darf man aus einer Notiz auf den letzten Seiten des Traktates, in der Wiclif von sich selbst spricht, schließen, daß dieser Freund ein ehemaliger Schüler (homo quem novistis in scholis) Wiclifs ist, und was der Reformator hier über sich selbst und die wahren Motive sagt, die ihn zur Erforschung und Verkündigung der Wahrheit geführt haben, verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden. Man sieht ihn förmlich an der Arbeit und wird gerührt, wenn man jene Selbstanklage liest, in der er von seiner Anmaßung und der Eitelkeit früherer Tage spricht. Auch daß schon seine Stellungnahme in Fragen der Reformation eine öffentliche ist, wird man der Schrift ent-

[1] Quia secundum philosophum sanctum est prehonorare veritatem . . .

[2] Quidam amicus veritatis poscit, ut pro eius dilucidacione solvantur duodeviginti argumenta . . . In den polemischen Traktaten heißt der Gegner stets emulus veritatis.

nehmen. Vor allem verhehlt sie sich die Schwierigkeiten nicht, mit denen die Kirchenverbesserung verknüpft ist. Sie muß daher nicht mit überraschender Plötzlichkeit, sondern mit vorsorgender Klugheit in Angriff genommen werden.

XV. Die Antwort auf zehn Fragen (des Magisters Richard Strode).

So lautet der Name des Fragestellers in den beiden Prager Handschriften,[1] die uns den Text überliefert haben; ob da nicht ein Irrtum mit Radulphus Strode vorliegt, läßt sich aus dem Inhalte nicht entnehmen. Unmöglich ist es nicht. Radulphus Strode war Mitglied des Merton Colleges in Oxford.[2] Wie dem auch sei: ein Nahestehender — Wiclif spricht ihn mit „Ehrwürdiger Magister und teuerster Freund" an und aus dem ganzen Wortlaut ergibt sich kein Anzeichen einer feindlichen Gesinnung — hat ihm zehn Fragen vorgelegt, deren Beantwortung er wünscht: 1. Was heißt es, ‚Eigentum' besitzen, wo ist der Anfang und welches ist der rechtmäßige Titel für das Eigentum? 2. Steht es einem Geschöpfe zu, Eigentum zu erwerben, um Weib und Kind zu erhalten? 3. In welcher Weise hatten die Apostel ein gemeinsames Eigentum? 4. Begründet die freie Willensmeinung des Schenkers allein schon das Recht auf Eigentum und kann jemand ein solches auf längere Zeit, als er es hat, verschenken? 5. Wie verhält es sich mit dem Beginn und dem rechtmäßigen Titel auf weltliches Regiment? 6. Darf jemand eine weltliche Herrschaft über den gesamten Erdkreis beanspruchen, wie dies auf geistlichem Gebiete der Papst tut? 7. Verpflichten weltliche Satzungen bei Sündenstrafe allgemein und ist es den Menschen gestattet, die richterlichen Satzungen des alten Bundes abzuändern? 8. Ist es erlaubt, jemanden irdischer Dinge wegen zu töten und wenn dies der Fall ist, wem und wann ist es gestattet? 9. Wo hat die Bußstrafe ihren Anfang genommen und ist jemand unter An-

[1] Zu der von Shirley angegebenen Handschrift kommen noch III, G. 16 und V, G. 19, der Prager Universitätsbibliothek. Die von Shirley genannte Wiener Handschrift trägt jetzt die Nummer 3929.

[2] S. Loserth, Die ältesten Streitschriften Wiclifs, Sitz.-Ber. der Wiener Akademie CLX, 2. Abt., S. 5.

drohung einer Körperstrafe — sei es durch Schwert oder Feuer — gezwungen, zu beichten? 10. Gibt es einen Rechtsgrund, einer Frau zu untersagen, ihren Paten zu heiraten?

Die ersten neun Fragen finden großenteils in dem großen Werke De Civili Dominio ihre Erledigung. Die ganze Schrift ist ungefähr in derselben Zeit wie dieses abgefaßt. So erörtert er in der Antwort auf die erste Frage die dreifache Natur des Eigentums.[1] Der Begriff der bürgerlichen Herrschaft wird ebenso wie in jenem Werke definiert und Anfang[2] und Rechtstitel des Eigentums[3] in ähnlicher Weise wie dort besprochen.

Die zweite Frage wird bejaht; doch müssen sowohl die Umstände als auch die Grade des Erwerbes beachtet werden.

Was das gemeinsame Eigentum der Apostel betrifft: ein solches ist den Gerechten überhaupt zugewiesen.[4] Die Apostel hatten das Gut in Verwahrung, das die Gläubigen ihnen zu Füßen legten und von dem nehmen durfte, wer Not hatte. Keiner von ihnen durfte sagen: Das ist mein Eigentum und den andern deshalb ausschließen.

Was die vierte Frage betrifft, ist keine Schenkung eine solche, die Gott nicht einem an sich Würdigen zuweist.[5] Daher

[1] Triplex est proprietas: quoad usum, quoad ministerium et quoad dominium. Vgl. die Ausführungen Fitz Ralphs in der Ausgabe von Wiclifs De Dominio Divino, die zweifelsohne die Grundlage jener Wiclifs gebildet haben.

[2] Civile dominium est dominium proprietativum activi viatoris super bonis fortune plene secundum leges humanas ut quando quis potest vendere vel quomodolibet commutare usibile secundum commutaciones plebeias.

[3] Exordium autem proprietatis civilis cepit a Cayn . . . proprietas autem cleri nostri cepit a dotacione ecclesie et potest utraque proprietas licenter haberi, posito quod proprietarius servet mandata.

[4] Hierüber verbreitete sich ausführlich das sechste und siebente Kapitel des ersten Buches von Wiclifs De Civili Dominio, p. 39 ff. Z. B. p. 47: Consequenter ad dicta restat ostendere, quod quilibet iustus dominatur toti mundo sensibili . . . Omnis iustus dominatur toti mundo sensibili . . .

[5] Falsum supponit, cum non sit donacio simpliciter nisi Deus per se habili donaverit. Ideo multe vocantur donaciones humane false nominatenus vel pretense. Et sic patronus donat habilibus pro tempore suo ad limitatum usum fructum dandi dominii et succedente genere donatoriorum observante ex parte sui formam ad donacionem requisitam Deus auctorizat continuacionem possessionis et moriente uno domino capitali terreno succedens ratificat. Et sic totum genus donatorum in sua successione integratur totum dominium, quilibet suam partem.

gibt es gar viele Schenkungen auf Erden, die nur fälschlich so genannt werden. Das rechte Fundament zu einer solchen ist die Zustimmung Gottes zur Demut des Schenkers. Da hierüber die menschlichen Gesetze nicht immer zu entscheiden vermögen, gibt es manches Unrecht.[1]

Zur fünften Frage: Die Gnade Gottes gibt dem König den Rechtstitel zur Regierung. Kraft dieser Gnade darf er sich als Gottes Geißel ansehen, um Widerspenstige zu strafen, und so ist es sein Recht, das Volk zum Frieden des Staates zu regieren. Daher stammt seine Berechtigung, Ungehorsamen die Temporalien zu entziehen und sie den Gerechten zu geben. Wie man daraus entnimmt, haben wir es hier mit einem knappen Auszug aus De Officio Regis zu tun. Schon in den dreiunddreißig Konklusionen ist der Gegenstand angedeutet worden. Ergibt sich schon aus den bisherigen Erörterungen, daß wir hier förmlich einen Niederschlag jener Ideen finden, die in den einzelnen Büchern der Summa zum Vortrag kommen, so ist das noch viel mehr in den folgenden Abschnitten der Fall, die so gehalten sind, daß man einen genaueren Einblick in die Entstehungsweise und die Zeit des Entstehens dieser Flugschrift erhält. Von besonderer Wichtigkeit ist da die Beantwortung der sechsten Frage:[2] Kein Mensch darf in weltlichen Dingen eine Herrschaft besitzen, wie sie auf geistlichem Gebiete der Papst hat; denn die Herrschaft über den ganzen Erdkreis gehört Christo zu und seinen Vikaren, weil sein Gesetz (d. i. die Bibel) für alle gegeben ist.[3] In dieser Herrschaft gibt es keine Erpressungen und keinen aus Ehrgeiz entspringenden Neid und auch ein Aristoteles wird das Gegenteil nicht behaupten können.[4] Dies ist keine irdische Herrschaft. Stünde es um die Kirche auch besser, wenn es keine Macht gäbe wie die des römischen Papstes, so ist die Einsetzung eines solchen doch ersprießlich, vorausgesetzt, daß er wie Christus, dessen

---

[1] Dieselbe Sache wird weitläufig im De Civili Dominio I, 257 ff., besprochen.

[2] Wir fügen sie daher wortgetreu an: An debeat super orbem terrarum aliquis seculariter principari sicut debet spiritualiter unus papa . . .

[3] Dominium tocius orbis terrarum est Christo cum eius vicariis reservatum, quod lex sua est omnium conveniens.

[4] Ipse non facit extorsiones nec ex ambicione sui et suorum gignit invidias nec Aristoteles potest probare oppositum.

Vikar er ist, lebt. Auch wird man anders seinen Geboten nicht gehorchen dürfen, außer sie sind schriftgemäß.[1] Sein Glaube an das Papsttum, wie es Wiclifs Zeiten sah, ist jedoch keineswegs fest.[2] Er freut sich, daß Gott die Kirche Englands aus den Klauen des Gegenpapstes gerissen und unter die Fittige Urbans VI. gestellt habe.[3] Doch fügt er die Worte bei: ‚Dum tamen servaverit mores Christi vicarii ut incepit.' Auch Urban VI. wird als Papst nur gelten können, solange er sich in Leben und Lehre ganz an das Beispiel Christi hält. Es ist das ganz die Weise, wie er sich in seinem Sendschreiben an Urban VI. ausdrückt[4] und wie er von diesem Papste in seinem Buch von der Kirche spricht,[5] die Übereinstimmung ist eine nahezu wörtliche und auch die Einschränkung, die er oben macht, findet sich hier vor.[6] Damit ist zugleich ein wichtiger Anhaltspunkt gegeben, um den Zeitpunkt der Abfassung dieser Flugschrift bestimmen zu können. Sie fällt genau mit der von De Ecclesia zusammen. Noch ist sein Glaube an die Gewalt des Papsttums ungebrochen und noch streitet er wider die, welche bemüht sind, die Privilegien zu vernichten, welche die römische Kirche besitzt.[7]

---

[1] Dico quod repugnat sibi maxime civiliter dominari sed staret ecclesie melius quam modo; licet omnis humana eleccio quoad Romanum pontificem sit cassata: prodest tamen eius institucio, cum vivit conformiter Christo, cuius est vicarius, nec est sibi obediendum, nisi de quanto mandatum fundatum fuerit in scriptura.

[2] In illa materia sum diffusus et credo, quod papalis gracia est, quod illud apostema ecclesie disruptum utinam ad maiorem virulenciam gravius infectum ecclesie non sit capitaliter reunitum.

[3] Benedictus itaque Dominus, qui nos liberavit de faucibus Roberti et posuit nos sub alis Urbani.

[4] S. oben unter I.

[5] Sed benedictus dominus matris nostre, qui nostre peregrinanti iuvencule diebus istis providit caput catholicum, virum evangelicum Urbanum sextum, qui rectificando instantem ecclesiam, ut vivat conformiter legi Christi ordinatur ordinate a se ipso et suis domesticis: ideo oportet ex operibus credere quod ipse sit caput nostre ecclesie ...

[6] Nec dubium quin nos omnes tenemur subesse sibi, de quanto tamquam verus Christi vicarius mandat magistri sui consilia et non ultra. De Eccl., p. 37.

[7] Ibidem p. 87: Ut oculata fide patet diebus nostris, cum due partes cardinalium imponunt pape nostro et fratribus eum foventibus hereticam

Was die siebente Frage betrifft, ob menschliche Gesetze unter Sündenstrafe allgemein verpflichten und ob es den Menschen erlaubt sei, die gerichtlichen Satzungen des alten Bundes abzuändern, behauptet er, daß der erste Teil falsch ist, da niemand exkommuniziert werden kann, außer wegen eines Verbrechens, um dessentwillen auch Gott exkommuniziert. Wider menschliche Gesetze darf man sich unter Umständen stellen, aber unser Klerus dehnt das Recht der Exkommunikation auch dahin aus, um seine weltliche Herrschaft zu stützen, und exkommuniziert lieber den, der gegen diese spricht als gegen die Anordnungen Christi.[1] So schätzt man heute die Gebräuche menschlicher Wahl bei der Kurie mehr als selbst das Evangelium, ja es gibt Doktoren, die zu den besitzenden Mönchen gehören, welche sagen, daß ein großer Teil der Heil. Schrift als ketzerisch zu verwerfen sei, und so haben sie denn bei der Kurie dahin gewirkt, daß das als ketzerisch erklärt werde, was ich über die menschlichen Privilegien und die Dotation der Kirche mit irdischem Gut, beziehungsweise über dessen Einziehung bei geschehenem Mißbrauch gelehrt habe.[2] Wie man sieht, gehört auch diese Flugschrift noch unmittelbar in die durch den Thesenstreit entstandene Literatur und man sieht bereits die Genesis des großen Werkes De Veritate Sacre Scripture vor sich. Weniger bedenklich ist Wiclif der zweite Teil der Frage.[3]

---

pravitatem, cum nedum nituntur auferre privilegia Romane ecclesie, sed quantum in eis est ipsam destruere.

[1] Legibus quibusdam humanis contingit meritorie rebellare. Unde ad detrimentum fidei est ista infidelitas que surrepsit ad defendendum monstruosum cleri dominium, quod prepositi nostri plus ponderant et puniunt factum contra tradicionem humanam quam illud quod fit ad magnam enervacionem ecclesie contra Deum.

[2] Quidam doctores possessionati dicunt, quod magna pars scripture sacre est detestanda tamquam heretica et blasphema; et cum laborarunt ad curiam ad hereticandum id quod dixi in scolis, quod multe carte humanitus adinvente sunt impossibiles (ist die dritte These, s. Fasciculi zizann., p. 246 und De Civili Dominio I, 252). . . . Sed obviant sibi ipsis cum volunt hoc esse catholicum quod non licet alicui domino seculari auferre quidquam ab ecclesia delinquente (ist die sechste These; s. Fasc. ziz., p. 248 und De Civili Dominio I, 267).

[3] Sive serventur eadem iudicialia sive graventur non est magnum periculum . . .

In bezug auf die achte Frage geht Wiclifs Antwort dahin, daß man keinen Menschen töten darf, außer er ist erwiesenermaßen unbotmäßig gegen Gott. Aber hiebei ist die größte Vorsicht notwendig, da man leicht von Pseudopropheten betört werden kann und oft nur um irdisches Gut gestritten, das Gesetz Gottes aber nur zum Vorwand des Streites genommen wird. Töten dürfen übrigens nur die Laien jene, die sich hartnäckig wider Gottes Gesetz stemmen.

Die neunte Frage beantwortet Wiclif dahin, daß sich das Beichtsakrament mit alledem, was dazu gehört und wie es ausgeteilt wird, nur aus „wahrscheinlicher Evidenz", nicht aber durch Beweisstellen aus der Bibel begründen läßt. Auch hier lehrt Wiclif schon, daß alle Priester die gleiche Gewalt zu binden und zu lösen haben. Den Zwang zum Sündenbekenntnis darf man unter Umständen billigen. Die letzte Frage hat mit den Reformideen Wiclifs nichts zu tun und werden auch solche in der Antwort nicht entwickelt. Der Schluß ist so gehalten, daß man die freundschaftliche Gesinnung zwischen dem Fragesteller und dem Beantwortenden deutlich zu erkennen vermag.[1]

XVI. De Oratione dominica und de Salutatione angelica.[2]

Man wird sich auch hier durch den Titel dieser Abhandlung nicht verleiten lassen dürfen, etwa einen erbaulichen Traktat in ihr zu finden. An vielen Stellen seiner Predigten und den Flugschriften der letzten Jahre tritt er mit äußerster Schärfe vornehmlich gegen die von den Bettelmönchen vertretene Ansicht auf, daß ihre Gebete — Sondergebete nennt sie Wiclif und er meint, sie seien von um so größerer Länge, je mehr die Menge sich hiefür erkenntlich zeigt — einen weitaus höheren Wert besitzen als die allgemeinen Gebete.

[1] Ista superficialiter dixerim caritati vestre, ex quibus subtilitas vestra subtiliora concipiet. Ideo dirigente intencionem vestram sanctam qui ipsam dederat, qui, rogo, uti ipsam construat, illuminet et conservet Amen. Die Prager Handschrift V, G. 19 fügt an: Hec materia est reperta inter carthas magistri Roberti Stonam, qui mortuus est in Pisano concilio anno 1409 celebrato.

[2] Der Traktat liegt in den Handschriften 1337 und 3929 der Wiener Hofbibliothek und dem Cod. B. 15 des Trinity Colleges in Cambridge vor. Es ist ein Irrtum Shirleys, daß auch Cod. CCCCIII (= 4505) der Wiener Hofbibliothek den Traktat enthalte.

Certus (sum) — sagt er im Opus Evangelicum — quod oracio ista dominica sit melior et subtilior quam aliqua oracio potest esse.[1] Und den Beweis hiefür erbringt er in der vorliegenden Abhandlung, die bekanntlich auch Huss zu seinem Besitztum gemacht hat. Den betreffenden Ansprüchen der Bettelorden auf die höhere Bewertung ihrer Sondergebete und den hiemit verbundenen Ausschreitungen hat er wohl in derselben Zeit — 1382, denn es wird das Erdbebenkonzil erwähnt — den Traktat De Oracionibus et Ecclesiae Purgatione[2] gewidmet und auch im Opus Evangelicum und den Predigten den Gegenstand behandelt. Die Schrift De Oratione dominica muß demnach gleichfalls zu Wiclifs Streitschriften gegen die Bettelmönche und den Papst — denn auch dieser wird am Schluß des Traktates einbezogen — gerechnet werden. Die Bettelmönche nennt er Ketzer, denn ihre Lehre von der Kirche ist nicht die rechte — ihr Kirchenbegriff ein falscher.[3] Falsch ist ihre Lehre von der Wirksamkeit ihres Gebetes, wonach sie die rechte Lehre hierüber auf dem Erdbebenkonzil verdammt haben.[4] Die rechte Lehre vom Abendmahl haben sie nicht, denn sie halten die geweihte Hostie bloß für eine Form ohne Inhalt[5] und leugnen den Glauben der Schrift, die es sagt, daß

---

[1] Op. Ev. II, 305. So auch Serm. I, 197. Nulla oracio est ista prestancior und IV, 436. Oratio dominica excellit omnes alias autoritate . . . utilitate . . . compendiositate.

[2] Polemical Works I, 342—354. Vier Dinge sind, sagt er in diesem Traktat, die die Kirche ins Verderben stürzen: 1. der Verkehr mit den Bettelmönchen; 2. die Einbildung, daß ihr Gebet besondere Erhörung finde; 3. ihre Heuchelei und 4. ihre Verlogenheit.

[3] Nach der Lehre der Bettelmönche besteht die Kirche aus dem Papst und der von ihm abhängigen Hierarchie; nach Wiclif ist sie die Gemeinschaft all derer, die von Ewigkeit her zur Seligkeit berufen sind. Heresis Fratrum de sancta matre ecclesia impugnat fidem, sicut in symbolo, qua fidelis debet credere ecclesiam sanctam catholicam.

[4] Hic est lapsus Fratrum in heresim, qui in concilio Terraemotus diffinierunt de oracionis efficacia sub his verbis, quod oraciones speciales applicate uni persone per prelatos vel religiosos non plus prosunt eidem persone quam generales ceteris paribus. S. Fasc. zizann., p. 281, Conclusio XIX von den 24 verdammten Lehrsätzen.

[5] Excecant ecclesiam in noticia quididatis hostie consecrate, ponentes infundabiliter, quod est accidens sine substantia, quod ignorant fidem scripture dicentis quod est panis infideliter abnegantes.

sie Brot sei; sie behaupten irrigerweise, daß vieles, was die Heil. Schrift enthalte, unmöglich sei,[1] und tragen so zur Geringschätzung der Bibel bei. Endlich erfinden sie sich Gewandung und erdichten Zeremonien, denen sie wider die Heil. Schrift ein großes Gewicht beilegen. Ihre Häresien vermehren sie, indem sie die Machtfülle des Papstes maßlos erhöhen und predigen, daß jeder, der für ihn streitet und im Kampf sein Leben einbüßt, zur Seligkeit eingeht.

Auch in dem Traktate De Salutatione angelica[2] fehlt es nicht ganz an Ausfällen gegen den Papst, der bekanntlich der Jungfrau Maria eine besondere Verehrung zollte, die, wie es scheint, in diesem Traktate berührt wird, und ebenso an Angriffen der Bettelorden, die darüber streiten, ob die Jungfrau mit oder ohne Erbsünde empfangen wurde.

[1] Verbum Dei in scriptura expressnm sit in maiori parte impossibile; exhinc parvipenditur fides scripture . . .

[2] Er findet sich in den beiden oben genannten Wiener Handschriften im Anschluß an De Oratione dominica.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
166. Band, 7. Abhandlung.

Zwei hebräische Handschriftenfragmente

aus der Steiermark.

Von

D. Herzog.

(Mit zwei Tafeln.)

Vorgelegt in der Sitzung am 30. Juni 1910.

Wien, 1911.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

VII.

Zwei hebräische Handschriftenfragmente aus der Steiermark.

Von

D. Herzog.

(Mit zwei Tafeln.)

(Vorgelegt in der Sitzung am 30. Juni 1910.)

Vorwort.

Vor mehreren Jahren haben Prof. Dr. Anton Mell, Direktor des steiermärkischen Landesarchivs in Graz, und Dr. Max Dopplinger, Adjunkt an diesem Institute,[1] zwei hebräische Handschriftenfragmente aus Einbanddeckeln von in diesem Archive sich befindlichen Büchern, von denen das eine, in welchem das Fragment ‚A' eingeklebt war, aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Lichtensteinischen Archive[2] auf Schloß Lichtenstein bei Judenburg (Obersteiermark),[3] das andere, worin ‚B' ent-

[1] Beiden Herren sei auch an dieser Stelle für die große Liebenswürdigkeit, mit der sie mir bei Benützung der Archivalien behilflich waren; Herrn Prof. Mell überdies auch noch für die Herstellung der Photographien, die er selber vorgenommen, innigster Dank abgestattet.

[2] Leider können sich beide Herren nicht mehr genau an das Buch, welchem sie dieses ‚A'-Fragment entnommen haben, erinnern, sind aber der fast gewissen Meinung, daß es ein Buch aus dem obersteierischen Besitze der Lichtensteine gewesen ist. Es wäre dies insofern nicht belanglos gewesen zu ermitteln, als wir dann einen wichtigen Beleg dafür gehabt hätten, daß auch die Juden Obersteiermarks neben ihren bürgerlichen Berufen sich der Wissenschaft, bzw. dem Studium des Talmûds gewidmet haben.

[3] Über die Burgruine, Schloß und Gut der Lichtensteine in der Gemeinde Murdorf, Gerichtsbezirk Judenburg, Obersteiermark, vgl. Janisch, Jos. Andr., Topographisch-statistisches Lexikon von Steiermark, mit historischen Notizen und Anmerkungen, Graz 1885, Bd. II., S. 101 ff.

halten war, aus Murau stammt,[1] abgelöst, in Erwägung, dieselben könnten vielleicht doch nicht ohne Wert für die Wissenschaft sein. Diese ihre Vermutung hat sie nicht getäuscht, denn wir besitzen jetzt, namentlich in dem einen (‚A‘) der zwei Fragmente, ein Stück aus dem babylonischen Talmûd, das von entschiedenem wissenschaftlichem Werte ist und das eine reiche Ausbeute wertvoller Varianten, welchen zum Teil der Vorzug vor den bislang bekannten Vorlagen zu geben ist,[2] zu einem Teile der Druckausgaben enthält.

Ich lasse darum eine genaue Beschreibung[3] und eine Vari-

[1] U. zw. aus einem Privilegienprotokollbuche der Stadt Murau, derzeit dem Spezialarchiv der Stadt Murau im steiermärkischen Landesarchiv eingereiht, entnommen. Über Murau selbst vgl. Janisch, a. a. O., Bd. II., S. 307 ff.

[2] Von den von Rabbinowicz zu sammeln begonnenen ‚Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum etc.‘, München 1867 ff., besitzen wir zu dem Traktate, welchem unser Stück entlehnt ist, bislang auch noch keine Sammlung.

[3] Ich lasse gleichzeitig hier eine Beschreibung folgen, welche Herr Dr. Freund über diese Fragmente in zwei, den Handschriften jetzt beigefügten losen Blättern gegeben, um darzutun, daß dieselbe unzureichend, sachlich unrichtig ist und auch kein klares Bild über den wissenschaftlichen Wert dieser Fragmente bietet. „‚A‘. Das Pergamentfragment, enthält ein Bruchstück aus dem Talmudtraktat ‚Gittin‘ (sic!), dürfte aus dem 14. Jahrhundert stammen und enthält in 2 Blättern mit je 4 Kolumnen (à 39 Zeilen) einen Teil des Ehe- und Scheidungsrechtes. Zwei Randbemerkungen beweisen, daß das Fragment einst in den Händen eines jüdischen Gelehrten war, der sich eingehend mit dem Talmudstudium beschäftigte. Akzentzeichen fehlen, wie dies allgemein bei Talmudausgaben üblich.

Wenn das Fragment an und für sich auch keinen Wert hat (sic!), so beweist es immerhin, daß in Steiermark (vorausgesetzt, daß die Annahme, das Fragment stamme aus Steiermark, richtig ist) bei den Juden des 13., 14. und 15. Jahrhunderts auch das Talmudstudium betrieben wurde, wofür uns ja schon die Schule Moses Isserleins in Marburg einen schlagenden Beweis liefert.“ Das zweite Blatt besagt über Fragment ‚B‘: „Das vom Privilegienprotokoll Murau (zirka 1490) abgelöste Pergamentfragment enthält ein Bruchstück aus dem 5. Buch Moses, und zwar nicht in der heute üblichen Form der Thorarollen, die rein nur den biblischen Text in hebräischer Sprache ohne Akzentzeichen und Übersetzung enthalten; in diesem Fragment nämlich folgt auf jeden Vers in hebräischer Sprache die aramäische Übersetzung, der (sic!) sogenannte Targum, und beide Teile sind sowohl mit den Akzent- als auch mit den Tonzeichen versehen. Oben und unten und auch seitwärts am Rande sind die masoretischen Anmerkungen zur Fixierung des Textes angebracht.

antenzusammenstellung derselben hier folgen[1] und will nur noch, was die Herkunft dieser Handschriftenfragmente anbelangt, bemerken, daß dieselben höchstwahrscheinlich im Jahre 1496 nach der Vertreibung der Juden aus Steiermark unter Maximilian I.[2] in Lichtensteinischen Besitz, bzw. den der Stadt Murau, gekommen sein dürften,[3] wo sie zu Bucheinbandstreifen verwendet worden sind, was umso bedauerlicher ist, als namentlich die eine Handschrift ‚A' vermöge ihrer wertvollen Varianten auf einer Stufe mit dem Kodex ‚95' der Münchener Bibliothek steht,[4] von dem Steinschneider sagt, daß er in der an äußerst wertvollen und kostbaren Beständen reichen Bibliothek vielleicht der wertvollste hebräische Kodex ist.

A.

Pergamenthandschrift in Großquart, $33^3/_4$ *cm* hoch, $28^1/_4$ *cm* breit, jetzt 4 Seiten. Auf jeder Seite 2 Kolumnen mit je 39 Zeilen, 24 × 9 *cm* groß. Je acht Seiten bildeten eine Lage. Große, schöne, deutsche Quadratschrift aus ungefähr dem 13. oder 14. Jahrhundert. Ziemlich korrekt, doch die einzelnen Wörter nicht immer genügend abgetrennt. Die obere und untere linkseitige Ecke der 3. und 4. Seite wurde vom Buchbinder weggeschnitten. Das Fragment enthält ein Stück der Gemârâ' aus

Während die Thorarollen nur auf einer Seite beschrieben sind, ist dieses Fragment buchformähnlich auf beiden Seiten beschrieben; es besteht also aus zwei Blättern mit je 6 Kolumnen, deren jede 30 Zeilen enthält. Wahrscheinlich rührt das Fragment von einem jüdischen Schreiber aus Murau her und stammt aus dem 15. Jahrhundert. In Murau war eine ziemlich bedeutende Judenansiedlung und die Urkunden, die die Judenansiedlung beweisen, reichen bis in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts zurück."

[1] Eine weitere wissenschaftliche Ausbeute der Varianten behalte ich mir an anderer Stelle vor, wobei ich namentlich über die zu Jebhâmôth, Seite 103 a, Z. 24 v. o., stehende Variante לאו בר איבא חליץ ולא בר קפרא חליץ ausführlich handeln werde.

[2] Vgl. Muchar, Albert v., ‚Geschichte des Herzogthums Steiermark,' Graz 1867, VIII, S. 190 ff.

[3] Wobei ich für Kodex ‚A' vermute, daß er aus Judenburg, das ja dazumal eine große jüdische Ansiedlung hatte, für Kodex ‚B' mit Freund (vgl. oben S. 2, Anm. 2), daß er aus Murau stammt.

[4] Vgl. Steinschneider, Die hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München[2], München 1895, S. 60.

dem 12. Abschnitte (מצות חליצה) und die ersten 7 Mišnâjôth des 13. Abschnittes (בית שמאי) des Traktates Jebhâmôth (Leviratsehe) aus dem babylonischen Talmûd. Seite 1 des Fragmentes beginnt mit den Worten: זה על זה מהו היכי דמי אלימא דשלפתיה (S. 102 a, 4. Z. v. u., der Ausgaben)[1] und Seite 2, Kolumne 2 schließt mit den Worten: אי הכי קאמינא זיל הב ליה דאקני ליה (S. 103 b, 23. Z. v. o.). Seite 3, Kolumne 1 beginnt mit den Worten: חליצה מעוסית פסולה נט מעוסי כשר (S. 106 a, 19. Z. v. u.) und gegen Ende von Seite 3, Kolumne 2, schließt der 12. Abschnitt (מצות חליצה). Hierauf beginnt noch auf derselben Seite der fortlaufende Mišnâhtext[2] des 13. Abschnittes (בית שמאי) und schließt das Fragment auf Seite 4, Kolumne 2, mit den Worten der 7. Mišnâh: בא יבם על הגדולה וחזר ובא על הקטנה או שבא אחיו על הקטנה (S. 111 b, 12. Z. v. o.).

Varianten.[3]

Jebhâmôth.

Zeile	Druck	Handschrift
	XII. Abschnitt.	
	Seite 102 a:	
5 v. u.	זה על גב̄ זה	זה על זה
1 „ „	או דלמא גלויי כרעא בעינן וליכא	או דלמא גלויי כרעא בעינן וליכא תיקו
	Seite 102 b:	
1 v. o.	גוונא	גונא
„ „ „	אין דחזיוה רבנן לרב̄ יהודה דנפק	אין חזיו׳ רבנן למר יהודה נפק
2 „ „	מוקי	מוקאי
3 „ „	יבמה שהגדילה	יבמה שגדלה
4 „ „	מותרת לינשא	מותרת להינשא
„ „ „	ואין חוששין	אין חוששין
6 „ „	דלא חזינן הא חזינן חיישינן והא תניא	דלא חזינא הא חזינא חיישינן שמא כיוונה והתניא

[1] Ich zitiere im folgenden stets nach der Ed. Wilna.

[2] Ähnlich auch in den Manuskripten 140 und 141 der Münchener Bibliothek. Vgl. Steinschneider, a. a. O., S. 81.

[3] Dieselben wurden durch einen über das betreffende Wort gesetzten horizontalen Strich (—) kenntlich gemacht.

Zeile	Druck	Handschrift
9 v. o.	עד שיתכוונו שניהם כאחד	עד שנתכוונו שניהן כאחת
10 „ „	אע״ג דחזינן	אע״ג רחזינא
„ „ „	שמא כוונו	שמא כיוונא
11 „ „	טעמא דלא חזינן הא חזינן חוששין ודקא תנא בעי	טעמא דלא חזינא הא חזינא חוששין שמא כיוונו ודקתני תנא בעי
20 „ „	מי לא קרינן ביה	מי לא קרינא ביה
21 „ „	אי הכי כולו של שער	אי הכי אפילו כולו של שער
22 „ „	ההוא קרקא מקרי	ההוא קורקא מיקרי
27 „ „	התם נמי שלופי מביתא לקרבא	התם נמי שלופי גברי לקרבא
28 „ „	יחלץ עני בעניו בשכר עניו יחלצי מדינה של גיהנם אלא הא דכתיב	יחלץ עני בעיניו בשכר עניו יוחלץ מדינה של גיהנם והכתיב
„ „ „	אלא הא דכתיב ועצמותיך	והכתיב ועצמותיך
31 „ „	ואמר רבי אלעזר זו מעולה	ואמר מר זו מעולה
32 „ „	אין משמע הכי ומשמע הכי דהכא	אמר ליה אין משמע הכי ומשמע הכי והכא
„ „ „	זרוזי הוא א״כ לכתוב	זרוזי הוא ליכתוב
33 „ „	וחלצה נעלו ברגלו אי כתב רחמנא ברגלו ה״א ברגלו אין בשוקו לא	וחלצה ברגלו אי כתיב וחלצה ברגלו הוה אמ׳ ברגלו אין שוקו לא
34 „ „	דאפילו בשוקו	ואפילו בשוקו
15 v. u.	לבקש את ה׳	לבקש את דבר ה׳
14 „ „	חלק להם חלק מהם כתיב ואילו יבמה	מי כתיב חלק מהם אלא חלק להם כת׳ אילו יבמה
12 „ „	אין התורם נכנס	אין התורם נכנס לתרום
„ „ „	ואין צריך לומר במנעל	ואין צריך לומר מנעל
11 „ „	ורמינהו אחד מנעל וסנדל	ורמינהי אחד מנעל
10 „ „	ולא ממטה למטה	ולא ממיטה למיטה
9 „ „	אמר אביי דאית ביה כתיתי ומשום תענוג אמר ליה רבא ומשום תענוג בלא מנעל ביום הכפורים מי אסירי והא רבה בר רב הונא	אמר אביי התם דאית בית כתיתין ומשום תענוג אמר ליה רבא ותענוג בלא מנעל ביום הכפורים מי אסיר והא רבא בדרב הונא
5 „ „	בקורדקיסין בתוך ביתו	בקורדקיסין בתוך הבית
„ „ „	מטייל הוא באנפילין	מטייל הוא באנפיליא
4 „ „	שמע מינה כאן	שמע מינה כן
2 „ „	ושל סיב	ובסנדל של סיב

Zeile	Druck	Handschrift
1 v. u.	בסמיכת הרגלים	בסמיכות הרגלים
„ „ „	וההולצת מן הגדול	וההולץ מן הגדול
	Seite 103 a:	
2 v. o.	אבל במנעל הנפרם	אבל חלצה במנעל חניפרם
5 „ „	ובאנפיליא של בגד וחולצת	באנפיליא של בגד וההולצת
11 „ „	אדתני סיפא באנפיליא של בגד ליפלוג בדידה	אדתני סיפא ליפלוג וליתני בדידה
13 „ „	אבל אין מחופה עור פסול	אין מחופה עור פסול
14 „ „	מדרישא ר״מ סיפא נמי ר״מ	מדרישא ר״מ
15 „ „	והאי לא מנין	האי לא מנין
16 „ „	האי מאן דחליץ	האי מן דחליץ
18 „ „	אימא ולעולם דדחים	לעולם דדחים ליה
19 „ „	האי מאן דמסני	האי מן דמסני
21 „ „	סמוכות הרגלים לאו דחליץ בה איהו	בסמיכות הרגלים מאי לאו דחליץ ביה הוא
23 „ „	לאחר וחליץ	לאחר דחליץ
24 „ „	לאו בר אובא חליץ ולאו בר קיפוף חליץ	לאו בר איבא חליץ ולא בר קפרא חליץ
25 „ „	ורמינהי	ורמינהו
26 „ „	שאני הכא	שני הכא
29 „ „	איסתוירא	איסתוורא
30 „ „	הוה ליה איהו מעל ושוקא	הוה ליה משום מעל ושקא
31 „ „	אמר רב אשי	רב אשי אמר
32 „ „	ככרעא דמי	ככרעה דמי
33 „ „	מן הארכובה ולמעלה: מתיב	מתני׳ מן הארכובה למעלה חליצותה פסולה למימרא דלא איקרי רגל: מותיב
8 v. u.	אך מסיך הוא רגליו בחדר המקירה	אך מיסך הוא את רגלו בחדר המקרה
6 „ „	בין רגליה	אמר ר׳ יוחנן ת״ש בין רגליה כרע נפל שכב
5 „ „	אמר ר׳ יוחנן	אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחי
2 „ „	מתהניא	מיתהניא

Zeile	Druck	Handschrift
	Seite 103 b:	
2 v. o.	פן תדבר	מדבר
3 „ „	בשלמא רע לחיי	בשלמא רע שפיר
4 „ „	אצל צדיקים	לצדיקים
7 „ „	דקא שדי בה	משום דקא שדי בה
11 „ „	חלצה במנעל שאינו שלו וכו׳	חלצה בסנדל שאינו שלו בסנדל של ע״ז
16 „ „	חופה רוב רגלו ופרט	חופה את רוב רגלו ופרט
17 „ „	עקב	עיקב
„ „ „	אביי הוה קאי	אביי יתיב
„ „ „	אתאי יבמה	אתא יבמה
19 „ „	יהיב ליה סנדלא דשמאלא	והב ליה דשמאל
20 „ „	אימר דאמור רבנן דיעבד	אמור דאמור רבנן דאיעבד
21 „ „	אי הכי סנדל שאין שלו נמי אימר דאמור רבנן דיעבד לכתחלה מי אמור א״ל	—
23 „ „	הב ליה ואקני ליה	ז״ל הב ליה דאקני ליה
	Seite 106 a:	
18 v. u.	אפילו חליצה נמי ואי לא אמר רוצה אני גט נמי לא ה״ק	אפילו חליצה נמי כשירה אי דלא אמר רוצה אני אפילו גט נמי פסול והכי קאמר
16 „ „	חליצה מוטעת לעולם כשר וגט	חליצה מוטעת לעולם כשיר׳ גט
15 „ „	חליצה מעושית וגט מעושה זימנין כשר וזימנין פסול הא דאמר רוצה אני הא דלא	חליצה מעוסת וגט מעוסה זימנין דכשר וזימנין דפסול לא קשיא דאמר רוצה אני הא דלא
8 „ „	אמר רב הונה	ואמר רב הונה
5 „ „	גט מיאון	גט מיאונין
4 „ „	דחיישינן לבית דין	חיישינן לבית דין
2 „ „	וכותבין גט מיאון	ולא חיישינן וכותבין גט מיאונין
	Seite 106 b:	
2 v. o.	לבית דין והן משיאין	לפני בית דין והן נותנין
18 „ „	קוראה וקורא וחולצת	קורַא וקורַא חולצת
„ „ „	וקוראה	וקורַא
20 „ „	מצוה הכי	דמצוה הכי

Zeile	Druck	Handschrift
22 v. o.	לא ליקרי	ולא ליקרי
„ „ „	לא לחודיה ואבה יבמי לחודיה דמשמע אבה יבמי אלא לא אבה יבמי ולא ליקרי לדידיה	לא לחוד ואבה לחוד דמשמע אבה יבמי אלא לא אבה יבמי בבת אחת ולא לקרייה לדידיה
26 „ „	דקמצטער ומיקרי לה	דקא מצטער ומקרי בה
27 „ „	מודה רבא בלא אבה יבמי	מודה רבא בלא אבה יבמי בדר׳ זירא
„ „ „	האי מאן דכתב גיטא דחליצתא	האי מאן דכת׳ גט חליצה
11 v. u.	אקרינוה לדידיה מן מאן	אקרינוהא לדידיה מן מאן
„ „ „	עד אבה יבמי	עד יבמי
10 „ „	עד לקחתה	ועד לקחתה
9 „ „	משרטט	משריטיט לה
„ „ „	בר אידי	בר אידיו
8 „ „	כוותיה דמר זוטרא	כמר זוטרא
„ „ „	רקקה וקלטתו הרוח לא עשתה ולא כלום מאי טעמא וירקה בפניו בעינן	רקה וקלטתו הרוח לא עשה ולא כלום
6 „ „	קלטתהו	וקולטתו
„ „ „	עד דמטי	הא דמטי
5 „ „	תומא ורקתה	תומה ורקה
„ „ „	גרנישתא ורקתה לא עשתה ולא כלום	גרנישתא ורקה ולא כלום הוא
4 „ „	בעינן	בענן
3 „ „	רוקא	רוקה
„ „ „	מפומא דיבמה	מפומה
„ „ „	לעיני הזקנים	לעיני
2 „ „	ולא בתלמידים	ולא מצוה בתלמידים
1 „ „	חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל	ואמרו חלוץ הנעל חלוץ הנעל

XIII. Abschnitt.

Seite 107 b (Mišnâh II):

Zeile	Druck	Handschrift
9 v. u.	קטנה שצריכה למאן	קטנה שהיא צריכה למאן
„ „ „	כל שהשיאוה אמה ואחיה לדעתיה	כל שהשיאה אמה או אחיה לדעתה
3 „ „	שהיא מן האיש	שהיה מן האיש

Zeile	Druck	Handschrift
	Seite 108 a (Mišnâh III):	
2 v u.	ונתארמלה	נתארמנה
1 „ „	ונשאת	ונישאת
„ „ „	ונתארמלה	נתארמלה
„ „ „	אסירה לחזור לו	אסור לחזור לו
	Seite 108 b:	
2 v. o.	מיאון אחר גט מותרת לחזור לו	—
3 „ „	ונשאת	ונישאת
4 „ „	ונרשה זה הכלל	ונרשה לאחר ומיאנה בה זה הכלל
„ „ „	כל שיוצאה הימנו	כל שיוצאת ממנו
	Seite 109 a (Mišnâh IV):	
1 u. 2 v. o.	ור׳ אלעזר	ר׳ אלעזר
3 v. o.	כיתומה	הרי היא כיתומה
4 „ „	דברי הכל	—
	Seite 109 a (Mišnâh V):	
13 v. u.	לשתי אחיות	ושתי אחיות
„ „ „	ומת בעלה	מת בעלה
12 „ „	הלזו	—
11 „ „	תצא הקטנה משום	תצא משום
8 „ „	אי לא על אשת	ועל אשת
7 „ „	ואשת אחיו בחליצה	ואת אשת אחיו בחלוצה
	Seite 110 a (Mišnâh VI):	
19 v. u.	מי שהוא	מי שהיה
15 „ „	פקחת	פיקחת
„ „ „	פוטרת החרשת	פוטרת את החרשת
12 „ „	פוטרת הקטנה	פוטרת את הקטנה
„ „ „	הגדולה	את הגדולה
	Seite 111 a—b (Mišnâh VII):	
1 v. u.	ומת נבא יבם	ומתיבם בא
1 v. o.	חרשות קטנה	חרשות קטנות קטנה

B.

Pergamenthandschrift in Großquart, $29^{1}/_{2}$ *cm* hoch, $26^{1}/_{2}$ *cm* breit, jetzt 4 Seiten. Auf jeder Seite 3 Kolumnen mit je 29 Zeilen, $20^{1}/_{2} \times 5$ *cm* groß. 4 Seiten bildeten eine Lage. Mittelgroße, sehr schöne, deutsche Quadratschrift aus etwa dem 13. oder 14. Jahrhundert. Sehr korrekt, aber die Tinte an mehreren Stellen schon ziemlich verblaßt, darum an einigen Stellen ziemlich schwer leserlich. Das Fragment enthält einen Teil des Pentateuchs, und zwar den hebräischen und aramäischen Text zu Deuteronomium 2_{31} (Onkelos שרי לתרכותא) — 4_{13} Mitte (אתכם לעשות). Seite 3 beginnt mit 3_{20}. Dem hebräischen Texte eines jeden Verses folgt unmittelbar der entsprechende Vers aus dem Targûm des Onkelos. Am unteren und oberen Rande, zuweilen auch an den Seiten ist die kleine Masôra verzeichnet. Zu einzelnen Versen, wie $3_{9,\ 24}$ (hier nur die ersten 2 Wörter) und $_{29}$, wird am Rande auch die Übersetzung des Fragmententargûms (2. jer. Targûm zum Pentateuch)[1] mitgeteilt. Da dieselben einige Varianten gegenüber den Drucken aufweisen, so lasse ich hier dieselben folgen[2]:

Druck	Handschrift:
Vers 9	Vers 9
צידונאי קרן לחרמון ארעא מסרי פירוהי ואמוראי קרן ארעא מרבי פירי אילנא	צידונאי קראן לחרמון ארעא דמסרי פירוהי ואימוראי קראן ארעא מרבי פירי אילנא
Vers 24	Vers 24
בבעו ברחמין	בבעו ברחמיו
Vers 29	Vers 29
ושרינן בחילתא בכיין על חובינן ומתודין על חטינן על דארבקינן לפלחי טעותא בעל פעור	ושריין בחלתא בכיין על חוביהון ומתוודין על חטאיהון על דאבבקנין[3] לפלחי טעותא בעל פעור

An sonstigen Eigentümlichkeiten fällt auf die Hervorhebung einer neuen Silbe mit dem Dageš orthophonicum, vgl. Gesenius,

---

[1] Vgl. Dalman, Aramäische Grammatik[2], S. 28.

[2] Vgl. die Stellen auch bei M. Ginsburger, Das Fragmententargûm (Targûm jeruschalmi zum Pentateuch), Berlin 1899.

[3] Verschrieben aus דארבקנין.

Hebräische Grammatik[26], Leipzig 1896, § 13 c.[1] Der Unterschied der Buchstaben בֿגֿדֿכֿפֿתֿ in bezug auf die Aspiration und Nichtaspiration wird nicht durch das Dageš lene, sondern bloß durch das über den Spirantes gesetzte Râphê (vgl. Gesenius, a. a. O., § 6 n.) bezeichnet. Als Qāmêṣ dient das in alten Handschriften übliche Zeichen eines Striches mit daruntergesetztem Punkte. Der Hinweis auf die Masôra geschieht durch einen kleinen über das Wort gesetzten Kreis. Sowohl hebräischer, als auch aramäischer Text ist mit Vokalen und Akzenten versehen. Das Targûm des Onkelos stimmt überdies in bezug auf Vokalisation und Akzentuation mit der vorzüglichen Ed. Sabionetta vom Jahre 1557 überein.[2]

---

[1] Vgl. z. B. das Wort למען in Deut. 4_1 (Photographie).

[2] Vgl. Berliner, Targum Onkelos, Berlin 1884, S. 132 und 190 f. des deutschen und S. 197 f. des hebräischen Textes.



...מן ... מוסיפא ורבנן רישא מני
רבנן ורישא במחופה עור א' ליה רבא
אט' אין מחופה עור מאי פסול אי הכי
אדתני סיפא ליפלוג וליתני בדידה במ'
במה דברים אמורים במ' חופה עור אין
מ... עור פסול אלא א' רבא מדלי
...ר' מאיר האי מנין האי לא מ'
מנין א' אמימר האי מן דחליץ צ'
צריך למידחסיה לכרעיה א' ליה
רב אשי לאמימר והתניא בין עומד בין רב
יושב בין מוטה לעולם דדחים ליה לכ'
לכרעיה וא' אמימר האי מן דמסגי ע'
על ליחתא דכרעיה לא חליץ א' ליה
רב אשי לאמימר והתניא בסמיכות
הרגלים מאי לאו דחליץ בה הוא לא
דיהיב ליה לאחר דחליץ א' רב אשי
למאי דקא' אמימר לא בר אנשא חליץ
אלא בר קפרא חליץ מן הארכובה
ולמטה חליצתה כשירה ורמינהי רג'
רגלים פרט לבעלי קבין שנ' הכא דב'
דכות מעל רגלו אי הכי למעלה מן ה
הארכובה נמי מעל ולא מעל דמעל
א'ר פפא ש' מינ' האי איס תורא
עד ארעא נחית דאי סל' דע' מיפסק פ'
פסיק הוה ליה משום מעל ושוקא מעל
דמעל רב אשי א' אפילו תימא מיפס
מיפסק פסיק כל דבהדי כרעא כ' כרעא
דמי מתנ' מן הארכובה ול'
למעלה חליצתה פסולה למטה ד'


תעיבר ית ירדנא הדין ויצו
את יהושע וחזקהו ואמצהו
כי הוא יעבר לפני העם הזה
והוא ינחיל אותם את הארץ
אשר תראה ופקיד ית יהושע
ותקפהי ועלימהי ארי יעבר
קדם עמא הדין והוא יחסין
יתהון ית ארעא די תחזי ונשב
בגיא מול בית פעור ויתיבנא
בחילתא לקביל בית פעור
ועתה ישראל שמע אל
החקים ואל המשפטים אשר
אנכי מלמד אתכם לעשות
למען תחיו ובאתם וירשתם
את הארץ אשר יהוה אלהי
אבתיכם נתן לכם וכען ישר'
שמע לקימיא ולדיניא די
אנא מליף יתכון למיעבד בדיל
דתיחון ותיעלון ותירתון ית
ארעא די יוי אלהא דאבהתכון
יהיב לכון לא תספו על הדבר
אשר אנכי מצוה אתכם ולא
תגרעו ממנו לשמר את מצות
יהוה אלהיכם אשר אנכי מצוה
אתכם לא תוספון על פיתגמא